الحضارة الإسلامية

وآفاق المستقبل



تأليف

الأستاذ الدكتور هاشم يحيى الملاح
عضو المجمع العلمي العراقي
أستاذ التاريخ الإسلامي
كلية الآداب - جامعة الموصل





تأليف

الأستاذ الدكتور هاشم يحيى الملاح
عضو المجمع العلمي العراقي
أستاذ التاريخ الإسلامي
كلية الآداب - جامعة الموصل



http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com



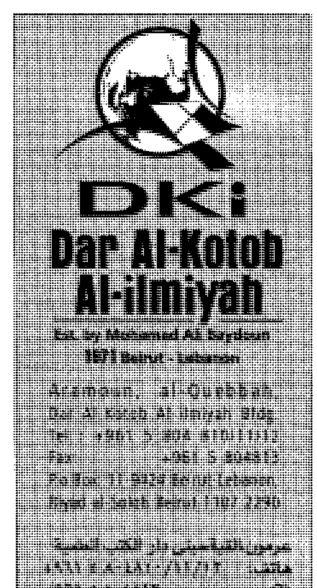
Title	: **THE ISLAMIC CIVILIZATION** and the expectations of the future
Classification	:Historical studies
Author	:Dr. Hāšim Yaḥyā al-Mallāḥ
Publisher	:Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah
Pages	:352
Size	: 17*24
Year	:2010
Printed in	:Lebanon
Edition	:1st

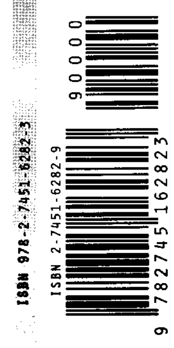
الكتاب	: **الحضارة الإسلامية وآفاق المستقبل**
التصنيف	:دراسات تاريخية
المؤلف	:د.هاشم يحيى الملاح
الناشر	:دار الكتب العلميـــة ـ بـيروت
عدد الصفحات	: 352
قياس الصفحات	: 24*17
سنة الطباعة	: 2010
بلد الطباعة	:لبنان
الطبعة	:الأولى

الآراء والاجتهادات الواردة في هذا الكتاب

تعبّر عن رأي المؤلف وحده

ولا تُلزم الناشر بأي حال من الأحوال





ISBN 978-2-7451-6282-3

ISBN 2-7451-6282-9

9 782745 162823

90000

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحضارة في جوهرها معطيات إنسانية تتصل بقدرة العقل على الإبداع وتقديم الاستجابات المناسبة للتحديات التي تفرضها البيئة الطبيعية أو الاجتماعية على الإنسان من أجل تيسير سبل حياته والارتفاع بها إلى مستوى أفضل. وقد ترتب على هذا الواقع أن تألفت الحضارة من تراكم المنجزات التي حققها أبناء مجتمع من المجتمعات عبر حقب التاريخ المختلفة في مجالات الحياة المادية كالرعي والزراعة والصناعة والخدمات أو مجالات الحياة الثقافية كاللغة والأدب والدين والعادات والتقاليد المنظمة للحياة الاجتماعية والفنون وغيرها.

وكان من آثار العوامل المشتركة التي أفرزتها المعطيات الحضارية وبخاصة على المستوى الثقافي اندماج أبناء المجتمع الحضاري في بنية اجتماعية ثقافية متميزة عرفت بالأمة وأصبح لهذه الأمة هوية خاصة عرفت بالهوية الثقافية أو الحضارية أو القومية للأمة. وهكذا نشأ ترابط وثيق بين الأمة وثقافتها، وبين ثقافة الأمة وهويتها، إذ لا وجود لأمة بدون ثقافة ولا وجود لثقافة بدون هوية.

ويبدو من دراسة نشأة الحضارات وتطورها وأفولها عبر حقب التاريخ المختلفة، أَن الحضارة ظاهرة تاريخية وإنها قد واكبت حياة الأمم والشعوب في نشأتها وتطورها، في قوتها وضعفها. لذا فقد عد المؤرخون الحضارة تعبيراً عن المنجزات المادية والمعنوية التي حققها شعب من الشعوب أو أمة من الأمم عبر التاريخ. ومن هنا ارتبطت مكانة وعظمة الأمم في التاريخ بعظمة المنجزات الحضارية التي حققتها.

ويلاحظ أن العالم قد شهد في تاريخه الطويل حضارات كثيرة، تفاوتت في قوتها وتأثيرها، وامتداد حياتها الزماني والمكاني بحسب قوة الأمم التي أبدعت تلك الحضارات وعاشت في كنفها، وساهمت في تطورها، والتمتع بثمراتها. وقد قامت العلاقات بين هذه الحضارات، شأنها في ذلك شأن العلاقات بين المجتمعات الإنسانية على أسس التنافس والتعاون بحسب تقارب المصالح أو تناقضها. ومن هنا برزت

ظاهرة الصراع بين الحضارات كما برزت ظاهرة الحوار بينها... ولم تنحصر العلاقة بين الحضارات في هذين البعدين المتناقضين، إذ كثيراً ما يحصل تداخل بين هذين البعدين في العلاقة بين الحضارات، فهي دائماً في حالة تجاذب وتنافر، تعاون وتصادم، أخذ وعطاء. ويبدو أن العامل المركزي الذي يحكم العلاقة بين الحضارات هو سعي أبناء كل حضارة نحو تحقيق مصالحهم والارتفاع بأحوال مجتمعاتهم نحو الأفضل.

إن المعاني الآنفة الذكر قد أنارت السبيل للمباحث التي تألف منها كتابنا "الحضارة الإسلامية وآفاق المستقبل" فأولى عناية خاصة لمفهوم الهوية العربية الإسلامية وكيفية نشأتها وتطورها، ومدى ارتباط نشأة هذه الهوية برسالة الإسلام وما جاءت به من مبادئ وقيم، وما أسسته من نظم اجتماعية واقتصادية وسياسية كان من نتائجها التاريخية الواضحة ظهور الثقافة والحضارة الإسلامية.

وقد لاحظ بعض المؤرخين أن هذه الحضارة قد استطاعت أن تحافظ على الوحدة الاجتماعية والثقافية التي تحققت في ظل رسالة الإسلام والخلافة الإسلامية في جميع أقاليم دار الإسلام و((التي اشتملت على كثير من مناطق الإمبراطورية البيزنطية، وعلى جميع مناطق الإمبراطورية الساسانية، وامتدت رقعتها من وسط آسيا إلى إسبانيا..)) كما ((اعتنق قسم كبير من السكان الإسلام، مع أن طوائف يهودية ومسيحية وغيرها ظلت موجودة، وانتشرت اللغة العربية وأصبحت واسطة الثقافة التي امتزجت فيها عناصر من تراث الشعوب التي ضمها العالم الإسلامي، وعبرت عن نفسها في الأدب، والمذاهب القانونية واللاهوتية والروحانية. وطورت المجتمعات الإسلامية ضمن بيئات طبيعية مختلفة، مؤسسات متميزة وأشكالاً نوعية، وخلقت الروابط التي أقيمت بين بلدان حوض البحر المتوسط وبلدان المحيط الهندي، نظاماً تجارياً موحداً، وحثت على التجديد في الزراعة والحرف اليدوية واضعة بذلك أسس نمو مدن عظيمة وحضارة مدينية تجلت في أبنية ذات طراز معماري متميز هو الطراز الإسلامي))[1].

ولم تحاول الحضارة الإسلامية في فترة نموها وانتشارها أن تلغي الثقافات المحلية الموجودة في دار الإسلام، وإنما سعت إلى التعايش معها من خلال احترامها

(1) حوراني، البرت، تاريخ الشعوب العربية، تعريب أسعد صقر، دمشق، دار طلاس، 1997، ص38.

لمبدأ الوحدة والتنوع في الحضارة فهي في الوقت الذي حافظت فيه على هويتها العامة (العربية الإسلامية) ومفاهيمها الإسلامية الأساسية، سمحت لإتباع الثقافات الأخرى بممارسة تقاليدهم والعيش وفق قيمهم الدينية والحضارية القديمة بشرط عدم تصادمها مع قيم الإسلام الحضارية العامة[1].

لقد مرت الحضارة الإسلامية منذ بداية تكوينها في القرن الأول للهجرة / السابع للميلاد وحتى القرن الثاني عشر للهجرة / الثامن للميلاد بفترات من النمو والتوسع، وفترات من الركود والتراجع في ظل دول وأنظمة سياسية متفاوتة من حيث درجات التوحد والتفكك والقوة والضعف، إلا أن هذه الحضارة بقيت حية وقادرة على المحافظة على وحدة الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمعات الإسلامية، ولم يشعر أبناء الحضارة الإسلامية باختلال التوازن من حيث القوة بينهم وبين الحضارة الغربية إلا بعد منتصف القرن الثامن عشر. وقد وصف البرت حوراني هذا الواقع بقوله: كان العالم قد بدا للعيان سليماً معافى مكتفياً بذاته وآمنا في نظر معظم المنتمين إليه في الربع الأخير من القرن الثامن عشر... ويمكن القول إن العلاقات - بين الدول الأوروبية - والعثمانيين ظلت حتى منتصف القرن الثامن عشر مبنية بوجه عام على التساوي في القوة العسكرية والسياسية، ولم يأخذ ميزان القوى بالتغير إلا بعد هذا التاريخ حينما أخذ جيشهم بالتراجع سواء في التنظيم أو التعبئة أو التسليح، إلا أن هذا التراجع لم يكن تداركه مستحيلاً إذا بُذل الجهد الضروري في ظل النظام الدستوري الموجود.

وإن مما يؤسف له حقاً، أن الإمبراطورية العثمانية لم تستطع تدارك هذا الخلل، وكان الجهد الذي بذلته في إصلاح الأوضاع جهداً ضعيفاً لم يمنع التدهور الذي أخذ يصيب بنية الدولة العسكرية والاقتصادية والحضارية، فاتجهت نحو التفكك والتحلل والانهيار وتركت أقاليم الإمبراطورية، ومنها معظم البلدان العربية، تقع في قبضة استعمار الدول الأوروبية وعلى رأسها بريطانيا وفرنسا[2].

يظهر مما تقدم أن الحضارة الإسلامية قد واصلت حياتها في إطار المجتمعات الإسلامية بصورة طبيعية مدة تقرب من اثني عشر قرناً وإنها لم تدخل مرحلة الشدائد التي تهدد وجودها بالخطر الحقيقي إلا بعد وقوع العديد من الأقطار العربية والإسلامية

---

(1) كرونيباوم، الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية، ترجمة د. صدقي حمدي، بغداد، 1966.

(2) المرجع السابق، ص293 - 294.

تحت تسلط الدول الاستعمارية وخضوعها لأنظمتها وقيمها الحضارية.

لقد تعددت التفسيرات التي قدمها الباحثون في تفسير عوامل تراجع الحضارة الإسلامية أمام الحضارة الغربية بطريقة فاجأت المسلمين وأذهلتهم، فذهب اشبنكلر إلى أن الحضارة الإسلامية كانت قد وصلت نهاية حياتها حينما غزا المغول بغداد عام 1258م ولم يعد للمسلمين منذ هذا التاريخ حضارة حية يعيشون في ظلها ومن ثم كان من الطبيعي أن يصيب المسلمين ما أصابهم حينما دخلوا في مواجهة فعلية مع الدول التي تنتمي إلى الحضارة الغربية.

ويوافق توينبي على هذا التفسير الذي قدمه اشبنكلر، ولكنه يرى أن الحضارة الإسلامية لم تمت إثر الغزو المغولي لبغداد، وإنما قد توقفت عن النمو ودخلت مرحلة الانحلال الذي سينتهي بموتها مهما امتد بها الزمن. لذا فإنه ينصح أبناء الحضارة الإسلامية إلى المسارعة في إنقاذ أنفسهم والتغرب الكامل لأن الحضارة الغربية هي الحضارة الوحيدة في العالم التي لا زالت حية وقادرة على العطاء على الرغم من الشدائد التي تمر بها.

لقد تصدت العديد من بحوث هذا الكتاب لمناقشة طروحات اشبنكلر وتوينبي عن حياة الحضارة الإسلامية ومصيرها، فأثبتت خطأ الأسس التي تقوم عليها وابتعاد النتائج التي توصلت إليها عن الحقيقة، وذلك لأنها تنطلق من تصور أن الحضارة ذات طبيعة عضوية كطبيعة الحيوان والنبات، فتولد وتكبر وتشيخ ثم تموت. كما أنها تتصور أن لكل حضارة شخصية وحياة مستقلة ومن ثم فإنها غير قادرة على الاستعارة من بعضها بعضاً وتبادل التأثر والتأثير عبر ما نسميه بحوار الحضارات.

لقد أثبتت العديد من الدراسات الاجتماعية، أن الحضارات ليست كيانات عضوية حقيقية، وإنما هي مجالات ثقافية تتواجد فيها معاً عناصر عديدة من الأنظمة والتكتلات (الاجتماعية والثقافية) الكبيرة والصغيرة منسجمة في جانب منها ومتجاورة أو متباينة في الجانب الآخر.

في ضوء ما تقدم، فقد استبعدت التفسيرات التي قدمها اشبنكلر وتوينبي عن حياة الحضارات وافتراض أن الحضارة الإسلامية وغيرها من الحضارات (غير الغربية) قد ماتت، وإن على أبنائها الالتحاق بركب الحضارة الغربية، وحلت محلها تصورات تقوم على فكرة التعايش والحوار بين الحضارات، وقد عبر عن هذا التصور الكاتب الفرنسي روجيه غارودي بقوله: إن ابتكار مستقبل حقيقي للإنسانية يقتضي (العثور

مجدداً على جميع أبعاد الإنسان التي نمت في الحضارات وفي الثقافات اللاغربية والدخول معها في حوار، لأن الحوار بين الحضارات هو وحده يمكن أن يولد مشروع كوني يتسق مع اختراع المستقبل، وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع)[1].

يظهر مما تقدم أن الباب لا زال مفتوحاً أمام الحضارة الإسلامية التي هي حضارة حية وقادرة على الأخذ والعطاء في مواصلة تفاعلها مع غيرها من الحضارات والمحافظة على هوية المجتمعات الإسلامية ومنعها من الذوبان والانصهار في هوية الحضارات المتغلبة. غير أن هذه الحقيقة الأولية لا تمنع من الاعتراف بأن هذه الحضارة تمر بمرحلة شدائد وأنها تعاني من ضعف روح الاجتهاد والتجدد فيها بسبب التخلف الذي أصاب أبناء المجتمعات الإسلامية وعجزهم عم مجاراة ومنافسة أبناء الحضارات الأخرى وبخاصة في ميدان العلم والتكنولوجيا.

لقد تناولت العديد من بحوث هذا الكتاب هذه الإشكالية تحت عناوين: (مفهوم التراث في الفكر العربي وإشكالياته)، و(الثقافة العربية والعولمة) وغيرها، حيث عرضنا فيها أهم الأفكار والاجتهادات التي توصل إليها الباحثون العرب والمسلمون في مجال معالجة مشكلة التخلف والجمود الحضاري في مجتمعاتنا، على أمل الصمود في عالم تتنازع فيه فكرة صراع وحوار الحضارات في ظل أفكار العولمة، وتحول هذا العالم الواسع بكل ما فيه من شعوب وحضارات إلى قرية واحدة!!.

في الختام، يشعر المؤلف أنه ربما كان مفيداً أن يؤكد للقراء الكرام أن البحوث التي تضمها دفتي هذا الكتاب هي ثمرة جهود ومعاناة فكرية وروحية عاشها المؤلف على مدى ربع القرن الماضي وهو يسعى لخدمة أمته ووطنه عن طريق العمل الثقافي والبحث العلمي الأكاديمي، وإن أقصى ما يتمناه أن تجد الأفكار التي عبرت عنها هذه الأبحاث صدى وتأثيراً في بعض النفوس التي تشاركه همومه حول مصير الحضارة الإسلامية والسعي للنهوض بها.

وأخيراً أشعر وأنا أصل إلى نهاية هذه المقدمة، إنه يتعين علي أن أذكر لذوي الفضل فضلهم، فأتقدم بعميق الشكر والامتنان إلى تلميذي بالأمس وزميلي اليوم

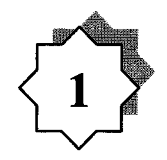
---

(1) حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، بيروت، 1982، ص8، انظر أيضاً ص260.

الدكتور علي نجم عيسى على حماسته لنشر هذا الكتاب وما سبقه من الكتب في مؤسسة دار الكتب العلمية في بيروت، ومعاونته القيمة لي في متابعة إجراءات النشر. كما أنه لا بدّ لي من التعبير عن مشاعر الشكر والامتنان لمؤسس دار الكتب العلمية الحاج محمد علي بيضون على عنايته واهتمامه بطبع هذه الكتب ونشرها راجياً له كل موفقية وخير، والله يتولانا جميعاً برعايته وتوفيقه.

المؤلف

الموصل في 2008/8/25



الهوية العربية قبل الإسلام وعصر الرسالة[*]

(دراسة في المفهوم والنشأة والمكونات)

التمهيد:

إن البحث في الهوية الثقافية للأمة من المباحث الحديثة التي ظهر الاهتمام بها منذ القرن التاسع عشر، وتواصلت العناية بها حتى الوقت الحاضر. وكان لعلماء الاجتماع والأنثربولوجية دور متميز في هذا المجال إذ درسوا الإشكاليات التي يثيرها هذا الحقل المعرفي تحت عنوان: الشخصية الثقافية أو الحضارية للأمم والجماعات[1].

وكان من أبرز العوامل التي حملت الباحثين على دراسة هذا الموضوع تنامي الوعي القومي لدى أمم العالم، وتطلعها نحو تعرف خصائصها الثقافية المميزة. وقد ازداد الاهتمام بهذا الموضوع في الوقت الحاضر بسبب توسع وسائل التواصل الحضاري وتوجه الدول القوية كالولايات المتحدة الأمريكية والدول الغربية لفرض نموذجها الحضاري على العالم بفضل تفوقها العلمي والتقني مما أخذ يهدد ثقافات دول العالم الأخرى بالذوبان والانقراض[2].

ويلاحظ أن موضوع الهوية الثقافية للأمة من المواضيع المركبة التي تتصل بحقول معرفية عديدة، كعلم الاجتماع والأنثربولوجيا، والتاريخ والآثار، والاقتصاد والسياسة، والجغرافيا وعلم النفس واللغة والآداب والفنون والدين. ومن ثم كان من

(*) قدمت هذه الدراسة في الندوة العلمية التي عقدتها دائرة التراث العربي والإسلامي فرع التاريخ والحضارة في المجمع العلمي العراقي للمدة من 25 - 1997/6/26، ينظر كتاب: الهوية العربية عبر حقب التاريخ، الموصل، (دار الكتب للطباعة والنشر)، 1997.

(1) النوري، د. قيس، الحضارة والشخصية، الموصل 1981، ص5، ص104 - 135، بتاي، رافائيل، العقل العربي، ترجمة عبد الواحد جاسم حسين، مطبوع على الرونيو، بغداد 1989، ص32 - 43.

(2) فابريزيو، كلود، الهوية الثقافية الأوروبية، في كتاب: التنمية الثقافية (تجارب إقليمية) تأليف لفيف من خبراء اليونسكو، ترجمة سليم مكسور، بيروت 1983، ص358 - 359.

واجب الباحثين في هذا الموضوع أن يستفيدوا من نتائج البحوث العلمية التي توصل إليها العلماء في جميع هذه الحقول المعرفية.

وعلى الرغم من حداثة مفهوم "الهوية" فإن بعض علماء اللغة العربية قد عرفوا معنى الهوية وقدموا تعريفا لها، فقد ذكر أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني (المتوفى في سنة 816هـ) أن الهوية هي: "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق"[1]. وقد أوضح لويس معلوف أن الهوية هي "حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية، وذلك منسوب إلى هو"[2]. ويلاحظ أن هذا التعريف التراثي يلتقي مع اتجاه ما وراء الطبيعة الذي يحدد شخصية الامم في ضوء جوهر ثابت يضبط إمكانياتها واتجاهاتها المستقبلية. ويؤخذ على هذا الاتجاه أنه يقدم الهويات القومية في إطار تصورات (استاتية) أي ثابتة بوصفها نماذج مثالية، وليس بوصفها مجموعات حية تتميز باحتمالات تكشف عن ذاتها في عملية تحققها أو بوصفها تاريخاً يصنع نفسه.

أما الاتجاه الثاني فهو الاتجاه الاجتماعي ـ التاريخي "الذي يرى أن الهوية القومية تعني في أحسن الحالات، فقط، طرق تفكير وشعور وسلوك متماثلة ومهيمنة نسبيا، وتتغير مع حركة التاريخ وتحولاتها الجذرية. فالهوية القومية هي هوية نسبية وتاريخية يحققها شعب ما عن طريق تفاعله أو علاقته الديالكتيكية مع التاريخ، ولا يرثها من تركيب نفسي أو جوهر متأصل فيه. إنها نتيجة استجابات نعانيها عن طريق النشأة وليست ردا فطريا وغريزيا"[3].

إن التأمل في الاتجاهين المشار إليهما آنفا يوصلنا إلى أن الاتجاه الثاني هو الاتجاه الأكثر موضوعية وحداثة في البحث عن الهوية الثقافية للأمم، وهو يلتقي مع المنهج التاريخي في البحث. لذا فإننا سنعتمده في هذه الدراسة.

وهكذا، فإن الباحث سيسعى لدراسة الهوية الثقافية للأمة العربية في حقبة قبل الإسلام وعصر الرسالة من خلال متابعة تكوين هذه المجموعة البشرية وتطورها والتي عرفت منذ زمن بعيد باسم "العرب"، وهي تتفاعل مع ظروف البيئة الطبيعية

---

(1) الجرجاني، التعريفات، بغداد (دار الشؤون الثقافية العامة) بلا ت، ص140.

(2) المعلوف، لويس، المنجد في اللغة والأدب والعلوم، بيروت 1956، ص1967.

(3) د. نديم البيطار، حدود الهوية القومية، بيروت 1982، ص10، 17.

والاجتماعية حتى وصلت إلى الوعي بذاتها القومية وحملت رسالة الإسلام الحضارية إلى الناس كافة. ومن أجل عرض البحث عرضاً منطقياً واضحاً استناداً إلى مبدأ التطور عبر الزمن، سنقسم البحث على المحاور الآتية:

1 - موطن العرب القديم وهويتهم:

يذهب غالبية الباحثين في التاريخ القديم إلى أن الموطن الأول للأقوام العربية القديمة هو شبه جزيرة العرب، لأنها كانت تتمتع في العصور الجليدية الأخيرة "قبل الميلاد بحوالي عشرة آلاف سنة" بمناخ ملائم للزراعة وغيرها من النشاطات الحضارية. إلا أن مناخ شبه الجزيرة العربية أخذ بالتغير بعد هذه العصور فغلب عليه الجفاف والمناخ الصحراوي، مما اضطر كثيراً من سكان شبه الجزيرة إلى الهجرة إلى أطرافها الشمالية على شكل موجات متعاقبة فكانت هجرات الآكديين والعموريين والكنعانيين والفينيقيين والآراميين والعبرانيين والأنباط والتدمريين إلى العراق والشام[1].

أما الأقوام الذين فضلوا البقاء في موطنهم فقد اضطروا إلى التكيف لمواجهة هذه التغيرات المناخية باتخاذ أحد النمطين الآتيين وسيلة للمعاش:

أ - العيش في الواحات وفي عدد من المناطق التي توجد فيها مصادر للمياه تكفي للزراعة كاليمن وغيرها، مما مكنهم من مواصلة حياة حضرية تقوم على الزراعة وممارسة عدد من الحرف والأعمال التجارية مما فسح المجال لظهور مؤسسات حضرية متطورة.

ب - الحياة البدوية التي تقوم على التنقل من مكان إلى آخر بحثاً عن الماء والكلأ لرعي المواشي والحصول على مورد الرزق لمواصلة العيش في إطار ظروف المناخ الصحراوية القاسية[2].

وقد لاحظ "البرايت" أن البداوة الحقيقية على نحو ما نعرفها اليوم من السكنى في البوادي والتنقل فيها على نطاق واسع لم تظهر في شبه جزيرة العرب إلا بعد ترويض الجمل واستخدامه منذ أواخر الألف الثاني قبل الميلاد، أما قبل ذلك، فلم يكن بوسع العرب اجتياز البوادي واختراقها بوساطة الحمار الذي كان وسيلة الركوب

(1) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، 1976، ج1، ص243 - 245.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص245 - 250.

عندهم لأنه ليس في مقدوره اجتياز الصحارى وتحمل العطش كما يفعل الجمل. لذلك كان العرب قبل استخدام الجمل رعاة في الغالب، وسائط ركوبهم الحمير، ولم يكن بمقدورهم التوغل في البوادي، "فالجمل إذا هو الذي فتح لأهل الجزيرة العرب آفاق البوادي، ووسع البداوة عندهم، حتى جعلها عالماً خاصاً يقابل عالم الحضارة في الجزيرة"(1).

وهكذا نلاحظ أن هؤلاء البدو قد استطاعوا بعد استخدام الجمال من تطوير أسلوب نشاطهم فلم يعد مقصوراً على رعي المواشي قرب مواطن الكلأ والماء، وإنما انطلقوا نحو آفاق واسعة فأخذوا يعملون في تجارة القوافل على طرق التجارة بين شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام والعراق.

وقد أوردت النقوش المسمارية كتابة تذكارية تسجل انتصاراً عسكرياً للملك الآشوري شيلمنصر الثالث (858 - 824ق. م) في منطقة القرقار على قوات ملك دمشق وحلفائه وكان من بين القوى المتحالفة معه "ألف راكب جمل من العرب بزعامة جندبو"(2).

يستنتج مما تقدم أن بدو شبه الجزيرة العربية الذين يستخدمون الجمال قد أخذوا يؤدون دوراً بارزاً في الصراعات الحربية بين الآشوريين وخصومهم في منطقة الهلال الخصيب. كما أنهم أصبحوا يحملون اسماً خاصاً يعرفون به وهو "العرب".

وقد أشار الدكتور جواد علي إلى أن مصطلح "عرب" قد شاع إطلاقه منذ القرن التاسع قبل الميلاد صفة على الأعراب غير المستقرين الذين يعيشون على التنقل والرعي، ثم توسع استعمال هذا المصطلح بمرور الزمن حتى أصبح يشمل معظم العرب على اعتبار أنهم أهل بادية وأن حياتهم حياة أعراب ومن هنا غلبت هذه التسمية عليهم وعلى بلادهم(3).

وإن مما يؤكد شيوع مصطلح عرب بوصفه صفة أو بوصفه تسمية تطلق على الأعراب وورود إشارات إلى العرب في مواضع متفرقة من التوراة. نحو قوله: "كالعربي

---

(1) المرجع نفسه، ج1، ص198.

(2) الهاشمي، رضا جواد، العرب في ضوء المصادر المسمارية، مجلة كلية الآداب، بغداد 1978، عدد 22، ص640.

(3) جواد علي، المفصل، ج1، ص26.

الموجود في الصحراء" أو إشارته إلى: "الشخص العربي الذي هاجم خيمة إسحاق"[1].

وقد حفل الأدب الكلاسيكي عند اليونان والرومان بإشارات كثيرة إلى "العرب" و"بلاد العرب"، وربما كانت أقدم هذه الإشارات، إشارة ايسخيلوس (525 - 456ق. م) إلى **Magos Arabos** كاسم علم على أحد الرجال العرب، كما ترد في إحدى مسرحياته كلمة **Arabia** لتشير إلى بلاد العرب[2].

وقد أشير إلى أن أول من قدم تقسيمات جغرافية لبلاد العرب هم الكتاب اليونان وبخاصة سترابون (64ق. م - 19ق. م) وبليني (23 - 79م) وبطليموس (121 - 151م). فقد قسموا بلاد العرب على ثلاثة أقسام هي:

أ - بلاد العرب السعيدة أو العربية السعيدة **Arabia Felix**

ب - بلاد العرب الصخرية أو العربية الحجرية **Arabia Petra**

ج - بلاد العرب الصحراوية أو العربية الصحراوية **rabia Deserta**

وقد لوحظ أن هذا التقسيم كان يتفق مع الواقع السياسي الذي كان قائماً في القرن الأول من الميلاد "فالقسم الأول تعرف به كل شبه الجزيرة العربية تقريباً، والتي احتفظ شعبها باستقلاله أما القسم الثاني فيمتد من جنوب رأس خليج العقبة حتى يصل إلى فلسطين شرقاً، وتكون سوريا من الشرق حداً لها، وهو قريب من الرومان، ثم أصبح تحت نفوذهم، أما القسم الثالث فكان يسيطر عليه الفرثيون اسمياً، فهو البادية إلى مصب الفرات"[3].

إن ما تقدم يدل على أن "العروبة" قد غدت صفة عامة أو اسماً تطلقه الشعوب الأخرى على سكان شبه الجزيرة العربية وموطنهم وهذا يعني أن العرب قد غدوا في نظر الآخرين شعباً له هويته وخصائصه المستمدة من طريقة الحياة الغالبة على معظم أفراده وهي البداوة.

فهل كان العرب يشاركون الآخرين هذه النظرة في النظر إلى أنفسهم؟... وهل كانت طريقة حياتهم ونظمهم قد غدت موحدة بحيث تبرر مثل هذه النظرة؟

---

(1) بتاي، رفائيل، العقل العربي، بغداد 1989، ص25 - 26.

(2) البكر، د. منذر عبد الكريم، دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام، البصرة 1992، ص50.

(3) المرجع نفسه، ص71، انظر أيضاً ص53 - 55.

2 - نظم الحياة العامة عند العرب والهوية:

لقد فرضت الظروف الجغرافية على العرب أن يعيشوا في شبه الجزيرة العربية وفقاً لنمطين من أنماط الحياة كما قدمنا، وهما نمط الحياة البدوية ونمط الحياة الحضرية. لذا كان من الضروري أن ندرس تطور الحياة العامة من حيث علاقتها بظهور الهوية العربية في إطار كل نمط من هذين النمطين:

أ - إن شحة الماء في الصحراء قد فرضت على البدو أن يعيشوا في إطار وحدة اجتماعية سياسية تدعى العشيرة، وقد كان حجم العشيرة محكوماً بظروف المعاش التي تسمح بها الطبيعة، لذا وجب أن يكون عدد أفراد العشيرة على درجة من الكثرة بحيث يساعد العشيرة في الدفاع عن نفسها ضد هجمات أعدائها، وأن يكون من القلة بحيث تستطيع أن تجد ما يكفي أفرادها (وقطعناهم) من الماء والكلأ داخل الإقليم أو الحمى الخاص بها. ولهذا كان عدد أفراد العشيرة يتراوح في الغالب بين الثلاثمائة والألف[1].

وقد أشير إلى أن العشيرة هي أصغر وحدة اجتماعية - سياسية عند العرب[2]، وإن لفظة العشيرة مشتقة في اللغة العربية من المعاشرة، وعشيرة الرجل: بنو أبيه الادنون[3]. وقد أوضح النويري أن أفراد العشيرة (يتعاقلون) إلى أربعة آباء[4]، أي أنهم يتكافلون في دفع الدية، وإن هذا التكافل يشمل الأفراد الذين يشتركون في النسب حتى الجد الرابع.

وبالنظر إلى قسوة الحياة في الصحراء وما يكتنفها من تنافس وصراعات فقد وجد عدد من العشائر إن من مصلحتهم التمسك بالنسب البعيد الذي يربط العشيرة بأصولها القبلية التي انحدرت منها، ومحاولة توظيف هذه الرابطة النسبية من أجل خلق عصبية قبلية كبيرة في مواجهة العصبيات المنافسة. لذا فقد حفظت لنا كتب الأنساب قوائم مفصلة بأنساب العشائر والقبائل العربية[5].

---

(1) جمعة، محمد محمود، النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والأمم السامية، القاهرة 1949، ص146.

(2) المرجع نفسه، ص143.

(3) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق د. حسين نصار، بلا مكان، بلا تاريخ، ج13، ص53.

(4) النويري، أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الآدب، القاهرة، بلا ت، ج2، ص285.

(5) راجع على سبيل المثال: ابن قتيبة، المعارف، بيروت 1987، ص38 - 70.

وقد ترتب على تمسك أبناء العشائر البدوية بنسبهم البعيد ظهور قبائل قوية لا تجد حاجة للاستعانة بغيرها من القبائل في الدفاع عن نفسها، وقد أطلق على هذه القبائل تسمية (الجمرة) وهي القبائل التي تضم ألف فارس، وقيل ثلاثمائة فارس أو نحو ذلك. كما أطلقوا على القبائل ذوات العدد الكبير من الأفراد تسمية (الأثفية) وجمعها الأثافي، فقد ذكر ابن حبيب أن من القبائل العربية التي وصفت بهذه الصفة هوازن وسليم وغطفان وأعصر ومحارب. كما عرفت القبائل العربية الكبيرة التي تفرعت منها عشائر كثيرة بـ"أم القبائل" كقبيلة بكر بن وائل. أما القبائل العربية التي كانت لها السيادة والرئاسة بين القبائل العربية بسبب قوتها وكثرة أفرادها فقد أطلقوا عليها تسمية "جماجم العرب" لأنها بمنزلة الجمجمة من الرأس بالنسبة للإنسان[1].

وكان من أبرز الآثار التي نشأت عن هذه الظاهرة، إن وجدت العشائر الضعيفة نفسها مضطرة إلى التحالف مع القبائل القوية من أجل الحصول على حمايتها وتأييدها في مواجهة تهديد القبائل المنافسة، فقد ذكر النويري أن العرب "ينتسبون إلى الأعز لحماية الحمية وإبادة الدنية وسكون النفوس إلى نفيس الكثرة والعصبية"[2].

وكان من آثار التحالف بين القبائل أن أصبح بإمكان "أبناء القبائل المتحالفة المرور بمواطن هذه القبائل غير خائفين، وتمر قوافلهم بأمان لا يتعرض لها، ولا تجبى إلا على وفق ما اتفق عليه وجرت عليه عادة المتحالفين، وعلى أبناء هذه القبائل حماية من يجتاز أرضهم وتقديم المساعدات له وإضافته ودفع الأذى عنه، وإذا وقع عليه اعتداء من قبائل غريبة فعليهم مساعدته والذب عنه واستصراخ قومهم لنجدته، لأنهم من حلف واحد، وعلى الإنسان أن يتعصب للحلف تعصبه لقبيلته"[3].

ويلاحظ أن التحالف بين قبيلتين إذا طال أمده فإنه قد يؤدي إلى اندماج القبيلة الضعيفة في القبيلة القوية وتحولهما إلى قبيلة واحدة ذات نسب واحد ورئيس واحد[4].

ويبدو أن العرب قد أدركوا الفوائد الكثيرة التي تعود عليهم من التحالفات

---

(1) ابن حبيب، محمد، كتاب المحبر، بيروت، بلا ت، ص234، جواد علي، المفصل، ج4، ص331 - 335.

(2) النويري، نهاية الأرب، ج2، ص283.

(3) جواد علي، المفصل، ج4، ص385.

(4) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، بيروت (دار أحياء التراث) ط3، بلا ت، ص130.

فتوسعوا في عقدها فلم تعد مقصورة على التحالفات ذوات الطبيعة السياسية. فعرفوا أحلافاً ذوات صبغة اقتصادية مثل "إيلاف قريش" كما ظهرت أحلاف ذوات طبيعة دينية مثل أحلاف "الحمس والحلة والطلس"[1].

إن هذا التعدد والتنوع في الأحلاف عند عرب ما قبل الإسلام يدل على الشعور بالحاجة إلى تجاوز الروابط العشائرية الضيقة والتطلع إلى إقامة روابط أكثر سعة ورحابة بحيث تتجاوز البعد القبلي لتصل إلى البعد القومي الذي ينظر إلى العرب بصفتهم أمة واحدة. وهكذا فقد أخذ العرب يتوسعون في الاهتمام برابطة النسب وحدها لتشمل عدداً كبيراً من القبائل لتربط جميع سكان "الجزيرة الأصليين المتكلمين بالعربية دون غيرهم من الناس. فإذا كانت العصبية تؤدي إلى تماسك العشيرة، فإن توسع شجرات النسب يعبر عن الاعتقاد بأهمية الرابطة الكبرى التي تربط العرب كافة بالدم وما تتطلبه هذه الرابطة من احترام الفرد وحياته ورعاية التعاون وحسن المعاملة. فالتكتلات المحلية المحدودة عند (العشيرة) أو (أهل القرية) لم تكن متنافرة، وإنما كانت متناسقة ضمن رابطة كبرى تجمع العرب كافة فتميزهم من غيرهم من (الأعاجم) الذين مهما كانت صفاتهم وأعدادهم فهم صنف واحد يقف مقابل العرب"[2].

وقد قدم لنا شعراء العرب قبل الإسلام عدداً من الأبيات التي تعبر عن هذا الشعور العربي الجامع نذكر منها قول امرئ القيس[3].

وقد محا الله عنها كل ساكنها   فما باجوازها عجم ولا عرب

وقال أيضاً[4]:

إن سرك العز التليد في العرب   فالحق بأولاد عكب بن عكب*

---

(1) الملاح، د. هاشم يحيى، الوسيط في تاريخ العرب قبل الإسلام، الموصل، 1994، ص392.

(2) العلي، د. صالح أحمد، الشعور القومي العربي عبر التاريخ، دراسة منشورة في كتاب: تطور الفكر القومي العربي، بيروت 1986، ص29.

(3) ديوان امرؤ القيس، مصر، ط4، 1984، ص304 (نقلاً عن الراوي، د. مصعب حسون، الشعر العربي قبل الإسلام، بغداد 1989 ص43).

(4) ديوان المفضليات، اوكسفورد، 1920 ص432 (نقلاً عن: الراوي، المرجع نفسه، ص43).

(*) عكب بن عكب: رهط من بني تغلب وهم أولاد معدي كرب.

وتقول الحجيجة، وهي صفية بنت ثعلبة الشيباني[1]:

لا تكشفوني بهذا اليوم وارتقبوا يومي لوقت اجتماع العجم والعرب

وقال شاعر آخر (أبو أذينة) في المعاني نفسها[2]:

وعرضوا بفداء واصفين لنا خيلاً وإبلاً تروق العجم والعربا

ان ما تقدم، يدل على أن هؤلاء الشعراء قد استخدموا "لفظة (العرب على جيل من الناس معروف بخلاف (العجم)... وإنهم كانوا يحسون الفرق بين من ينتسبون إليهم من أبناء قومهم، وبين غيرهم"[3].

وقد قدم لنا التاريخ معلومات عن محاولات العرب تجسيد وحدتهم على المستوى السياسي بتكوين دول في المناطق التي تتوافر فيها شروط الاستقرار الحضاري كاليمن والعراق (دولة الحضر والمناذرة) والشام (دولة الأنباط وتدمر والغساسنة). كما جرت محاولة لإقامة دولة جامعة في شبه الجزيرة العربية هي دولة كندة، إلا أن أياً من هذه الدول لم تفلح في مد سلطانها ليشمل أرجاء شبه الجزيرة العربية كافة[4]. إلا أن مما له دلالة قوية في هذا المجال أن عدداً من ملوك هذه الدول قد حرصوا على أن يضعوا أمام أسمائهم لقب "ملك العرب". وكان أبرز هؤلاء الملوك سنطروق الثاني ملك الحضر (200 - 241م) إذ لقب نفسه بلقب (المظفر ملك البلاد العربية)[5]. أما امرؤ القيس بن عمرو ملك الحيرة فقد وجد نقش في النمارة يرجع تاريخه إلى السنة 328م كتب فيه: "هذا قبر امرئ القيس بن عمرو ملك العرب كلهم..."[6]. كما تلقب ملوك سبأ بهذا اللقب فضلاً عن ألقابهم الأخرى فكان أب كرب أسعد (384م) يحمل لقب: "ملك سبأ وذو ريدان وحضرموت وبمنت وأعرابهما

---

(1) البياتي، د. عادل جاسم، دراسات في الأدب الجاهلي، المغرب 1986 ج1 ص335 (نقلاً عن الراوي، المرجع نفسه ص43).

(2) البصري، الحماسة البصرية، بيروت (عالم الكتب: لا. ت) ج1 ص88 نقلاً عن الراوي، المرجع نفسه ص43.

(3) الراوي، المرجع نفسه، ص43.

(4) للمزيد من التفصيل يراجع كتابنا الوسيط في تاريخ العرب قبل الإسلام ص64 - 269.

(5) فؤاد سفر، الحضر مدينة الشمس، بغداد 1974، ص32.

(6) الزيدي، د. كاصد ياسر، فقه اللغة العربية، الموصل 1987 ص111.

في الطود والتهائم"[1].

يتضح مما تقدم أن تطورات الحياة البدوية قد دفعت الأعراب الذين يعيشون في ظل ظروف تدعو للتفرق والتشرذم إلى الشعور بقوة الروابط التي تربطهم بإخوانهم أبناء القبائل الأخرى وكذلك بإخوانهم العرب من سكان الحواضر. فما العوامل الموحدة التي كانت تدفعهم باتجاه معاكس للتيار؟ إن الجواب عن هذا يكمن في تطور حياة العرب المستقرين في الأمصار وتشابك مصالحهم التجارية والسياسية مع الأعراب المتنقلين وهو ما سنوضحه في الفقرات الآتية.

ب - يتمتع جنوب الجزيرة العربية وبخاصة اليمن بمناخ ملائم للزراعة لذا فقد شهدت هذه المنطقة استقرار القبائل العربية فيها واحترافهم الزراعة على نطاق واسع، كما ساعد موقع اليمن على طريق تجارة البخور التي تأتي من الهند لتصل إلى شواطئ البحر الأبيض المتوسط في ازدهار العمل التجاري في اليمن[2]. وقد ترتب على حياة الاستقرار نشوء القرى والمدن والدول مما يعني أن السكان في المنطقة الواحدة لم يعودوا مقتصرين على أبناء قبيلة واحدة، وإنما أخذوا يتألفون من أبناء قبائل عديدة يجمعهم نوع من التحالف الذي تفرضه المصالح المشتركة.

وقد أدى هذا التطور إلى ظهور مصطلح "شعب"، وهو مصطلح يدل على ظهور جماعة تتجاوز في تكوينها حدود القبيلة لتتألف من مجموعة قبائل تربط بينها علاقات الجوار والمصالح المشتركة. وقد أوضحت (بيفوليفسكيا) "إن مفهوم الشعب بالجنوب العربي لم يقصد به قبيلة بدائية بل الجماعة التي تنتمي إلى قبائل مختلفة، أي ذلك النظام الذي روعي فيه البناء الطبقي الملكي حيث وجدت طبقة الأعيان القبلية كما وجدت المهن المختلفة للمجموعات المتعددة في المجتمع، ووجد أيضاً نظام تقسيم العمل"[3] وقد أطلق أحد النقوش اسم (شعب) على العناصر الحضرية المستقرة من (ذي همدان) أي أهل المدن، أما العناصر الرحل من (ذي همدان) فقد حملوا اسم

---

(1) جواد علي، المفصل، ج2، ص574 - 575.

(2) للتفاصيل يراجع كتابنا الوسيط في تاريخ العرب، ص23 - 33، ص67 - 70.

(3) بيفوليفسكيا، نينا فكتورفنا، العرب على حدود بيزنطيا وإيران من القرن الرابع إلى القرن السادس، نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم الكويت 1985، ص297.

(الأعراب) أي البدو[1].

ويبدو أن تقسيم الناس إلى شعوب وقبائل أي حضر مستقرين وأعراب متنقلين كان قائماً عندما ظهر الإسلام، لذا فقد أشار إليه القرآن الكريم بقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ۝١٣ ﴾[2].

وقد حاول أهل اليمن من خلال الدول التي أسسوها أن يؤدوا دوراً في السياسة الدولية لتحقيق مصالحهم الاقتصادية خارج حدود اليمن الإقليمية فأقاموا علاقات تحالف مع القبائل العربية في وسط شبه الجزيرة العربية وشمالها وكانت دولة كندة أحد مظاهر هذه السياسة، كما أن المناذرة الذين أقاموا دولة الحيرة والغساسنة الذين أسسوا دولة الغساسنة في الشام كانوا من أصول يمنية.

وقد ترتب على علاقات التحالف بين هذه الدول والقبائل العربية (البدوية) نشوء علاقات سياسية واقتصادية أدت بصورة تدريجية إلى تقارب المفاهيم والمستوى الحضاري بين البدو والحضر أو الشعوب والقبائل. ومن ثم فقد أخذت البداوة بمفهومها الدقيق تختفي من شبه الجزيرة العربية ويحل محلها حالة انتقالية بين البدو الرحل والحضر يمكن تسميتها بالعرب (شبه الرحل أو شبه الحضر)، لأن هذه القبائل قد أخذت تشتغل في تجارة القوافل فضلاً عن رعيها الإبل وتساهم في النشاطات السياسية والحربية التي كانت تقوم بين الدول على أساس المصالح الاقتصادية وغيرها[3]. في ضوء ما تقدم يمكن فهم الآفاق الوحدوية التي أخذت تظهر بين العرب، وتدفعهم لتجاوز النظرة القبلية الضيقة باتجاه إبراز الروابط الأوسع التي تؤكد أن العرب ينحدرون من أصل واحد ويحملون سمات مشتركة بخلاف الأعاجم الذين لا يشاركونهم هذه السمات.

3 - الحياة الثقافية عند العرب والهوية:

إن حياة الأعراب القائمة على التنقل من مكان إلى آخر بحثاً عن الكلأ والماء،

---

(1) المرجع نفسه، ص297.

(2) سورة الحجرات: 13.

(3) بيفوليفسكيا، المرجع السابق، ص283 - 284.

واشتغالهم بتجارة القوافل لنقل البضائع بين جنوب الجزيرة العربية وشمالها قد ساعد على اختلاط أبناء القبائل العربية بعضهم بالبعض الآخر وتفاعلهم مع سكان الحواضر على اختلاف معطياتهم الحضارية. وقد ترتب على هذا الواقع تقارب اللهجات والأفكار والمعتقدات والتقاليد والمثل العليا حتى وصل إلى مرحلة التوحد في عصر الرسالة الإسلامية. ومن أجل توضيح أبعاد هذا التطور الذي استغرق حقباً طويلة من الزمن نعرض لكل جانب من جوانب الحياة الثقافية في النقاط الآتية بإيجاز شديد:

أ - **اللغة العربية الموحدة:** - لاحظ علماء اللغة أن اللغات التي كانت تتكلمها الأقوام العربية القديمة تتشابه في كثير من أصولها وملامحها فاستنتجوا أن أسلاف هذه الأقوام كانوا في الماضي البعيد يتكلمون لغة واحدة سموها "اللغة الأم". وتوصلوا إلى أن الاختلافات التي وقعت بين لغات هذه الأقوام إنما ترجع إلى استيطان هذه الأقوام في مواطن أخرى وابتعادها عن موطنها الأول[1].

وهكذا وبمرور الزمن وبسبب العزلة التي كانت قائمة في العصور القديمة (ربما قبل استخدام الجمل في المواصلات وغيره من وسائل النقل) أخذت لغات هذه الأقوام تبتعد بصورة أو بأخرى عن اللغة الأم حتى أصبحت لغات مختلفة مع محافظتها على وحدة الأصول الأولى وملامحها.

وقد عملت التطورات التي أعقبت نشوء هذا الواقع باتجاه معاكس وبخاصة بالنسبة لأبناء القبائل العربية الذين تشبثوا بموطنهم في شبه الجزيرة العربية، فقد ساعد تنقلهم الدائم بحثاً عن الماء والكلأ أو للعمل وسيطاً تجارياً في تجارة القوافل بين جنوب شبه الجزيرة العربية وشمالها على تنشيط التفاعل بين اللغات واللهجات الموجودة في المنطقة فأدى ذلك بنحو تدريجي وفي أثناء حقبة زمنية طويلة إلى ظهور اللغة العربية الموحدة، وهي اللغة الفصحى التي نزل بها القرآن الكريم.

وقد أشير إلى أن اللهجات العربية الشمالية كانت في العصور القريبة من ظهور الإسلام ذات سلطان قوي ونفوذ واسع، فساعدها ذلك على ابتلاع اللهجات العربية الجنوبية الواحدة تلو الأخرى حتى أصبحت هي اللغة الموحدة لكل العرب[2].

---

(1) نولدكة، تيودور، اللغات السامية، ترجمة رمضان عبد التواب، القاهرة 1962، ص8 - 32. طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، بغداد 1986، ص67 - 76.

(2) ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، بيروت 1980، ص166 0 167.

ب - ظهور الخط العربي الموحد: يتفق الباحثون على أن الأبجديات الحديثة قد اشتق معظمها من الخط المسماري الذي اكتشفه سكان وادي الرافدين حوالي السنة 3500ق. م والخط الهيروغليفي الذي اكتشفه إنسان وادي النيل في حوالي الألف الرابع قبل الميلاد(1).

وكان من جملة الخطوط التي تفرعت عن الحروف الأبجدية التي اكتشفها الفينيقيون عبر تأثرهم بالخط المسماري والخط الهيروغليفي الخط المسند الذي شاع استعماله عند العرب في جنوب شبه الجزيرة العربية والمناطق المتأثرة بهم، والخط النبطي الذي استخدمه الأنباط في بلادهم وشاع استخدامه بعد ذلك في شمال شبه الجزيرة العربية(2).

وقد ساعدت المكتشفات الأثرية التي عثر عليها في النمارة وزبد وحران على تأكيد الرأي الذي يذهب إلى أن الخط العربي الذي كان شائعاً عند ظهور الإسلام قريب من الكتابة النبطية المتأخرة التي اكتشفت في بطرا أو في غيرها من بلاد شبه جزيرة سيناء(3).

غير أن الخط العربي المشتق من الخط النبطي قد تأثر في تطوره بالخط المسند حتى أصبح خطاً له شخصيته الخاصة، وقد تحقق ذلك في أثناء القرنين الرابع والخامس من الميلاد، وهي المدة الواقعة بين كتابة نقش النمارة في السنة 328م وكتابة نقش زبد في السنة 512م(4).

يظهر مما تقدم أن الخط العربي قد سار في تطوره بالاتجاه نفسه الذي سار عليه تطور اللغة العربية، فكما أن هذه اللغة قد توسعت وازدهرت من خلال انفتاحها على اللغات واللهجات العربية القديمة كافة حتى أصبحت هي اللغة الموحدة للعرب، فكذلك الأمر بالنسبة للخط العربي فقد استفاد من أقلام أقوام شبه الجزيرة العربية الشمالية والجنوبية حتى غدا القلم الموحد للغة والأمة الموحدة في الإسلام.

---

(1) محفل، محمد، في أصول الكتابة العربية، مجلة دراسات تاريخية، دمشق 1981، عدد 61، ص 59.

(2) المرجع نفسه، ص60 - 61، جواد علي، المفصل، ج8 ص214 - 215.

(3) ولفنسون، اللغات السامية، ص199.

(4) محفل، في أصول الكتابة العربية، ص72 - 73.

ج - ظهور الشعر العربي: يعد الشعر أهم مظهر من مظاهر التعبير عن العقلية العربية في حقبة ما قبل الإسلام. لذا فقد ذكر ابن سلام أن الشعر عند عرب ما قبل الإسلام "ديوان علمهم ومنتهى حكمهم، به يأخذون وإليه يصيرون، كما روي عن الخليفة عمر بن الخطاب (ﷺ) قوله: "كان الشعر علم القوم، لم يكن لهم أصح منه"[1].

وعلى الرغم من الأهمية الكبيرة للشعر في الثقافة العربية فإن ما وصل إلينا منه لا يرقى من الناحية التاريخية إلى أبعد من قرنين على ظهور الإسلام. وقد عبر الجاحظ عن ذلك بقوله:

"فإذا استظهرنا الشعر وجدنا له إلى أن جاء الله بالإسلام خمسين ومائة عام، وإذا استظهرنا بغاية الاستظهار فمائتي عام"[2].

وقد لوحظ أن ما وصل إلينا من شعراء عرب ما قبل الإسلام كان شعراً مستوفياً لأسباب النضج والكمال[3]، فكانت قصائده تقوم على تقاليد فنية معقدة من ناحية الوزن والقافية وفي المعاني والموضوعات وفي الأساليب والصياغات الفنية المحكمة[4]. إن هذا يدل على أنه كان يقف وراء هذا الشعر قبل إن ينضج ويكتمل تاريخ طويل من التطور الذي لم تصل إلينا مع الأسف الشديد أية تفاصيل عنه تساعد على الدراسة والتقويم.

ويلاحظ أن جميع الشعر الذي وصل إلينا كان منظوماً باللغة العربية الفصحى التي نزل بها القرآن على الرغم من الاختلاف الكبير بين الشعراء من حيث الأوقات التي عاشوا فيها والقبائل التي كانوا ينتمون إليها[5]. وقد ذكر أن سبب ذلك أن لغة الشعر "كانت لغة فنية قائمة فوق اللهجات وإن غذتها جميع اللهجات"[6].

وقد ساعدت لغة الشعر الموحدة في وحدة الثقافة العربية وجعلت الشعر وسيلة لتلاقي أذواق العرب ومشاعرهم وأفكارهم أياً كان موطنهم ومهما كانت القبيلة التي

---

(1) الجمحي، ابن سلام، طبقات الشعراء، بيروت 1988، ص34.

(2) الجاحظ، الحيوان، بيروت 1969، ج1، ص74.

(3) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، مصر 1968، ج2 ص44.

(4) شوقي ضيف، العصر الجاهلي، مصر 1971، ص183.

(5) ابن سلام، طبقات الشعراء، ص100 - 101.

(6) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج1، ص42 - 43.

ينتسبون اليها[1]. وإذا كان شعراء ما قبل الإسلام قد عبروا في شعرهم عن اعتزازهم وفخرهم بالقبائل التي ينتسبون إليها، فإن ذلك لم يحجب عن بصيرتهم الروابط الأوسع التي تشدهم إلى قومهم العرب، وتعصبهم لهم في مواجهة الغرباء من العجم[2].

د - النثر العربي: تمثل النثر العربي في حقبة ما قبل الإسلام فيما وصل إلينا من أمثال وخطب وأخبار عن أيام العرب وعدد من القصص والحكايات المتنوعة. وقد كانت اللغة التي كتب فيها هذا النثر هي اللغة العربية الموحدة التي كتب بها الشعر ونزل بها القرآن الكريم، مما يدل على أن هذه اللغة قد بسطت سلطانها بين العرب وأصبحت أداة التعبير عن الفكر والثقافة في مستواها الرفيع الذي يعلو على اللهجات العامية.

ويستطيع الباحث أن يستنتج مما أوردته الأمثال والخطب والأخبار كثيراً من القيم والمثل العليا التي كانت سائدة في المجتمع العربي والتي كانت بمثابة قاسم مشترك يجمع أبناء القبائل العربية ويوحدهم مما يوحي بأن العرب كانوا قد غدوا أمة موحدة على الصعيد الثقافي على أقل تقدير[3].

هـ - المعتقدات الدينية والآفاق التوحيدية: كانت العقيدة الشائعة بين غالبية أبناء القبائل العربية في حقبة ما قبل الإسلام هي "الشرك". وهي عقيدة تؤمن بالأصنام والأوثان إلى جانب الإيمان بالله تعالى. وكانت هذه الأصنام بمثابة رموز أرضية لكائنات سماوية كالشمس والقمر والزهرة. وقد انتقل الإيمان بها إلى العرب من بلاد وادي الرافدين وبلاد الشام[4].

وقد أوضح القرآن الكريم أن المشركين كانوا يؤمنون بأن الله هو خالق الكون والحياة والإنسان وإنه المتصرف بكل شيء، إلا أنهم اعتقدوا مع ذلك أن آلهتهم (أصنامهم) لها منزلة عند الله لأنها تستطيع الشفاعة لهم عند الله[5]. لذا فإنهم كانوا

(1) المرجع نفسه، ج1، 42.

(2) للمزيد من التفاصيل يراجع: الراوي، الشعر العربي قبل الإسلام بين الانتماء القبلي والحس القومي، ص11 - 62.

(3) للمزيد من التفاصيل يراجع كتابنا: الملاح، الوسيط في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص401 - 410.

(4) جواد علي، المفصل، ج6، ص50 - 69.

(5) القرآن سورة الزخرف: 9، 87، سورة العنكبوت: 62، سورة الأنعام: 100، 109، 136، 148، =

يحلفون بالله ويهتفون باسمه أثناء أداء مناسك الحج في مكة.

يظهر مما تقدم أن ديانة المشركين لم تكن مجرد ديانة وثنية تقوم على عبادة آلهة متعددة، وإنما كانت ديانة وثنية تسير في طريقها نحو التوحيد، لأن أصحابها لم يكونوا يعبدون الأصنام إلا لاعتقادهم أنها رموز لقوى سماوية مقربة عند الله، وإن بإمكانها أن تشفع لهم عنده.

ويبدو أن عقيدة الشرك قد جاءت حصيلة لتفاعل طويل المدى بين العقائد الوثنية القديمة والديانات التوحيدية فضلاً عن بعض المعتقدات ذوات الطابع التوحيدي التي ظهرت في اليمن. فقد أشار عدد من الدراسات إلى أنه قد ظهرت في اليمن عقيدة جديدة "تدعو إلى عبادة إله هو رب السماء، فهو إله مقره السماء"[(1)] وكان يدعى لدى أهل اليمن (ذسموي) كما ظهرت في أثناء الحقبة نفسها عبادة (رحمنن) أي الرحمان، وهي عبادة توحيدة عند أهل اليمن كان لها تأثير واضح عند العرب وبخاصة أهل اليمامة. لذا فقد استخدموا لفظ الرحمن في شعرهم استخداماً مرادفاً لاسم الله، كما سموا أبناءهم باسم عبد الرحمن[(2)].

في ضوء ما تقدم، يمكن القول أن الوثنية العربية كانت في حالة ضعف وتراجع أمام الدعوات التوحيدية، وإن مما يؤكد ذلك ظهور عدد من الأشخاص قبيل ظهور الإسلام في مكة وفي أماكن أخرى من شبه الجزيرة العربية يدعون إلى التوحيد ونبذ عبادة الأصنام والبحث عن دين أبيهم إبراهيم ﷺ. وقد عرف هؤلاء الموحدون باسم "الأحناف"[(3)].

وتشير الأخبار التي وصلت إلينا عن هؤلاء الأحناف أنهم كانوا طليعة من الرجال المستنيري الذهن الذين تفتحت أفكارهم على تعاليم الديانات الأخرى في شبه جزيرة العرب كاليهودية والنصرانية فأخذوا يطلعون على تعاليمها ويتحاورون مع أتباعها إلا أنهم لم يقتنعوا بها وظلوا يبحثون عن الدين الحق حتى جاء الإسلام. فكان هو

-

سورة الصافات 150 - 158.

(1) ابن هشام، السيرة، القاهرة، 1955، ق1، ص77 - 78.

(2) جواد علي، المفصل، ج6، ص37 - 41.

(3) ابن هشام، السيرة، ق1، ص223، ابن قتيبة، المعارف 1 ص35 - 37.

الديانة الموحدة التي اجتمع العرب على الإيمان بها.

ويلاحظ أن الديانة عند عرب ما قبل الإسلام قد أدت دوراً واضحاً في توحيد أبناء القبائل العربية وتأكيد هويتهم القومية من خلال طقوس الحج التي كانت تجتذب العرب من كافة أنحاء شبه الجزيرة العربية إلى مكة. وكذلك من خلال احترام الأشهر الحرم وهي أربعة اشهر في السنة، والأماكن الحرم، حيث يسود السلام، وتنشط التبادلات التجارية والثقافية بين العرب بغض النظر عما كان بينهم من خصومات ومنافسات[1].

4 - الشعور بالهوية العربية ومواجهة التحديات الأجنبية:

إن عوامل التوحد التي تحدثنا عنها آنفاً كانت تفعل فعلها في نفوس أبناء القبائل العربية وتحملهم على الشعور بأن ما يقرب بعضهم إلى البعض الآخر أكثر مما يفرقهم، وإنهم وإن انتسبوا إلى قبائل كثيرة فإنهم في النهاية أبناء أب واحد وينتسبون إلى وطن واحد ويتكلمون لغة واحدة، ولهم ثقافة موحدة تميزهم عن غيرهم من الأعاجم. وإذا كانت هذه المشاعر القومية تميل إلى الضعف والاستتار أمام المشاعر القبلية في الظروف السلمية وانعدام التحديات الخارجية إذ تتقدم المصالح الخاصة والهموم اليومية المباشرة على المصالح والهموم العامة، فإن هذه المشاعر لا تلبث أن تظهر وتتوهج في ساعات الخطر والمواجهة العامة مع الغرباء (الأعاجم). وقد قدمت لنا كتب التاريخ والأدب أخباراً متنوعة عن هذه التحديات العامة نحو حديثها عن غزو أبرهة الحبشي لمكة، وتحرير سيف بن ذي يزن لليمن من حكم الأحباش والمواجهات بين العرب والفرس والعرب والروم وغيرها[2]. إلا أن أكبر هذه المواجهات وأعظمها شأناً كانت معركة ذي قار بين العرب والفرس، إذ توحدت في هذه المعركة مشاعر العرب القومية مع بني شيبان في حربهم مع الفرس، ووقفت إلى جانبهم قبائل متعددة مثل قبيلة أياد وتميم التي كانت تقف في الماضي إلى جانب أعدائهم[3].

---

(1) للمزيد من التفصيل يراجع كتابنا: الملاح، الوسيط في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص298 - 302.

(2) للتفصيل ينظر: الملاح المرجع نفسه ص103 - 106، البكر، دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص343 - 347.

(3) للتفاصيل يراجع كتابنا، الوسيط في تاريخ العرب ص235 - 241، البكر، دراسات في تاريخ =

وحين انتصر بنو شيبان في معركة ذي قار على الفرس وحلفائهم عدَ العرب هذا الانتصار انتصاراً عاماً لهم. وقد روي أن الرسول محمداً ﷺ قال في وصف هذا الانتصار: "هذا أول يوم انتصف العرب من العجم وبي نصروا"[1]. كما روت لنا كتب الأدب كثيراً من القصائد الشعرية التي تعبر عن فرحة العرب بهذا الانتصار وتفصح عن حقيقة المشاعر القومية التي كانت تحرك هؤلاء الشعراء وهم ينظمون قصائدهم، وتبرز في هذه القصائد مفاهيم الهوية العربية بروزاً جلياً فتشير إلى الأعاجم في مقابل العرب، وذوي النسب القريب من العرب (بنو شيبان مثلاً) في مقابل ذوي النسب البعيد (بنو معد) وهكذا.. كما تسيطر على هذه القصائد القيم والمثل العربية الموحدة نحو الدفاع عن الأرض والعرض والجوار، والشجاعة والوفاء بالعهد، والثبات في مواجهة الأعداء[2].

إن المعطيات المذكورة آنفاً تؤكد كما يقول (ديتلف تلسن) إننا أصبحنا نقف قبيل ظهور الإسلام أمام "ثقافة عربية موحدة يمتد أثرها من أقصى جنوب بلاد العرب إلى دمشق، ومن البحر الأحمر حتى قلب الجزيرة العربية... وأن النقوش التي وصلتنا - بالرغم من وجود بعض الفوارق الزمانية والمكانية - تتبع دائرة ثقافة واحدة، وتجمع بينها لغة واحدة، وخط واحد، وعناصر ثقافية واحدة، سواء من ناحية الفن أو المعمار، أو الدين"[3].

إن هذا الواقع، قد حمل أبناء القبائل والشعوب العربية على الشعور بهويتهم العربية المتميزة كما قدمنا، إلا أن هذا (الشعور) كان بحاجة إلى ثورة عميقة تنقله من مستوى الشعور المجرد إلى مستوى (الوعي القومي) حيث تمتزج فيه المشاعر العامة بالفكر، والعواطف العربية بالرسالة والعقيدة،.. فكان الإسلام هو الرسالة الدينية التي

=

العرب ص462 - 465، العبيدي، محمود عبد الله، بنو شيبان ودورهم في التاريخ العربي والإسلامي، بغداد، 1984، ص128 - 152.

(1) الطبري، تاريخ، ج2، ص193.

(2) الراوي، الشعر العربي قبل الإسلام، ص79 - 89.

(3) ديتلف نلسن، تاريخ العلم، في كتاب التاريخ العربي القديم، ترجمة فؤاد حسنين، القاهرة 1958 ص51 - 52، انظر أيضاً: د. محمد حميد الله الحيدر أبادي، دولة الإسلام والعالم، ترجمة فتحي عثمان، مصر 1962، ص81 - 96.

عبرت عن تلك الثورة في حياة الأمة العربية. فما معالم الهوية العربية التي تحققت للأمة العربية في إطار الرسالة الإسلامية،..

معالم الهوية العربية في الإسلام:

من المعروف أن عصر الرسالة الإسلامية الذي نزل فيه القرآن على محمد ﷺ، كان عصر التحولات الكبرى في تاريخ العرب إذ:

1- تحول فيه العرب من (الشرك) إلى عبادة الله وحده.

2- وتحول العرب فيه أو غالبيتهم من العيش في إطار (القبيلة) بوصفها وحدة اجتماعية - سياسية مستقلة إلى العيش في إطار (الأمة - الدولة) التي تضم غالبية عرب شبه الجزيرة العربية تحت قيادة الرسول ﷺ.

3- وتحول العرب فيه من العيش في إطار القيم الثقافية (الجاهلية) إلى العيش في إطار القيم (الإسلامية) التي جاء بها القرآن الكريم.

4- وتحول العرب فيه من الانقسام القبلي والصراعات الداخلية إلى الوحدة وحمل رسالة الإسلام إلى الناس كافة مبشرين ومنذرين.

وكان من الطبيعي أن تؤدي هذه التحولات التي هي بمثابة ثورة كبرى في حياة العرب إلى تحولات في معالم الهوية الثقافية للأمة العربية، فما الملامح العامة لهذه الهوية الثقافية؟

1 - أمة واحدة من دون الناس:

كان العرب قبل الإسلام يعيشون في إطار عشائر وقبائل مستقلة بعضها عن البعض الآخر بصفتها كيانات اجتماعية - سياسية. وعلى الرغم من أن العرب كانوا قبيل الإسلام قد أخذوا يشعرون بوجود روابط تربط بعضهم بالبعض الآخر وتسمو على الروابط القبلية الضيقة.. إلا أنهم لم يفلحوا في تجاوزها والتوحد في إطار دولة واحدة أو أمة واحدة حتى جاء الإسلام.. فأفلح في توحيدهم في إطار (الأمة) التي تقوم على أساس الولاء للعقيدة الإسلامية والخضوع لقيادة الرسول ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى (إن هو إلا وحي يوحى).

لقد كانت الأمة في عصر الرسالة مؤلفة من شعب غالبية أفراده العظمى من العرب الذين يدينون بالإسلام، إلا أن هذه الأمة لم تكن مقصورة على العرب وحدهم، ولا على المسلمين وحدهم، بل إن هذه الأمة قد اتسعت لكل من آمن بالإسلام من

غير العرب وقبلت في عضويتها كل من ارتضى العيش في إطارها من أهل الذمة ومن كان على شاكلتهم[1].

وهكذا نلاحظ أن "الأمة" لم تقم على أساس العصبية للقبيلة أو النسب وإنما قامت على أساس الولاء للعقيدة أو الولاء للدولة، وكان المثل الأعلى لهذه الأمة هو قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾[2].

2 - اللغة العربية، لغة الأمة ولغة التنزيل والتبليغ:

كانت اللغة العربية عند ظهور الإسلام قد غدت لغة العرب الأدبية التي ينظمون بها أشعارهم، ويلقون بها خطبهم، ويصوغون بها أمثالهم وحكمهم، فلا غرابة أن ينزل بها القرآن الكريم ويجعلها الله لغة التنزيل والتبليغ، لقد أكد القرآن في آيات عديدة (عربية) القرآن وإنها صفة مخالفة (للعجمة) فقال: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ۝١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ۝١٩٥ ﴾[3]، ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَٰهُ حُكۡمًا عَرَبِيّٗاۚ ﴾[4]، ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلۡقُرَىٰ وَمَنۡ حَوۡلَهَا ﴾[5]، ﴿ حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا ﴾[6]، ﴿ قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٖ لَّعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ ۝٢٨ ﴾[7]، ﴿ وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا أَعۡجَمِيّٗا لَّقَالُواْ لَوۡلَا فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥٓۖ ءَا۬عۡجَمِيّٞ وَعَرَبِيّٞۗ ﴾[8]، ﴿ وَلَقَدۡ نَعۡلَمُ أَنَّهُمۡ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٞۗ

(1) للمزيد من التفصيل يراجع كتابنا: الملاح، الوسيط في السيرة النبوية والخلافة الراشدة، الموصل 1991،
ص203 - 210.

(2) سورة الحجرات: 13.

(3) سورة الشعراء: 192 - 195.

(4) سورة الرعد: 37.

(5) سورة الشورى: 7.

(6) سورة الزخرف: 1 - 3.

(7) سورة الزمر: 28.

(8) سورة فصلت: 44.

ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾[1].

وهكذا فقد تعززت مكانة اللغة العربية بنزول آيات القرآن الكريم بها، فلم تعد لغة العرب وحدهم، وإنما أصبحت لغة المسلمين المقدسة، التي يتعبدون بها، ويفهمون أحكام شريعتهم ودينهم عن طريق دراستها والإحاطة بقواعدها وإعجازها. ومن ثم فقد ارتبط الإسلام بالعربية وارتبطت العربية بالإسلام، وغدا انتشار الإسلام سبيلاً لانتشار العروبة والثقافة العربية[2]. ويفهم من دلالة أحد الأحاديث النبوية أن الرسول ﷺ قد جعل إتقان اللغة العربية وسيلة لاكتساب الهوية العربية، وإنه قد قدم اللغة على النسب في هذا المجال. روى ابن عساكر أن الرسول ﷺ قال: "أيها الناس، إن أباكم واحد، وإن ربكم واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، إنما هي اللسان" وفي رواية ".. فمن تكلم بالعربية فهو عربي"[3].

إن هذا المفهوم للعروبة يلتقي مع المفهوم الذي عرضه القرآن الكريم لها حينما تحدث عن المفهوم اللغوي للعربي والأعجمي، واللسان العربي واللسان الأعجمي. لذا فإنه بالإمكان القول أن المفهوم الثقافي للعروبة هو المفهوم الذي تبناه الإسلام لها في مقابل المفهوم القبلي الذي كان يعتمد على النسب في تقرير من هو العربي.

3 – الأحكام والقيم والمثل الإسلامية:

لقد سعى الإسلام من خلال الآيات التي نزل بها القرآن الكريم والأحاديث التي جاء بها الرسول ﷺ إلى رسم معالم (الشخصية الأساسية) التي ينبغي للمسلمين أن يضعوها نصب أعينهم وأن يحاولوا الارتفاع بأنفسهم إلى مستواها في المجالات كافة، سواء أكان ذلك في مجال التشريع (الواجب، والمندوب، والحلال والحرام والمكروه)، أم في مجال العبادات (كالصلاة والصوم والحج والزكاة) أم في مجال الفضائل ومكارم الأخلاق (كالصدق، والوفاء بالعهد، والشجاعة والكرم والتسامح والعفو عند المقدرة ومساعدة المحتاج وغيرها...).

ولم تكن هذه الأحكام والقيم والمثل التي جاء بها الإسلام بعيدة عن القيم

---

(1) سورة النحل: 103.

(2) الشافعي، محمد بن إدريس، كتاب الرسالة، مصر 1940، ص41 - 50.

(3) ابن عساكر: تهذيب ابن عساكر: مطبعة دمشق، ج2، ص189.

والتقاليد العربية قبل الإسلام.. فقد جاء الإسلام بمكارم الأخلاق ودعا إلى التمسك بالفضائل التي كانت سائدة عند العرب.. إلا أن الإسلام عمل على محاربة الرذائل والقيم السلبية التي كانت قائمة في المجتمع العربي كالكذب والغش وخيانة العهد والسرقة والزنى والعصبية وقتل النفس التي حرم الله بغير حق وغير ذلك.. ويلاحظ أن هذه السلبيات التي حذر منها الإسلام لم تكن موضع رضى لدى كثير من العرب قبل الإسلام، إلا أنهم لم يكونوا يمتلكون القوة أو المنظور المتكامل لمواجهتها والقضاء عليها.. فجاء الإسلام بمنظور ديني شمولي للحياة يستهدف تطهير الحياة من كل ما يشوبها من أدران وإبراز الفضائل التي كانت موضع فخر الناس واعتزازهم دائماً[1].

ويلاحظ أن القيم الأخلاقية التي جاء بها الإسلام كانت أقرب إلى قيم العرب الذين يعيشون في الحواضر منها إلى قيم الأعراب الذين يعيشون حياة البداوة.. لذا فقد حث الإسلام على الهجرة وسكنى الأمصار، ونهى عن التبدي وحياة البداوة لأن هذه البداوة تتنافى مع روح الحضارة التي تسعى لإقامة المجتمع الذي يستند على النظام والمؤسسات الحضرية[2]. ومن ثم، فقد أكد القرآن الكريم العلاقة الوثيقة بين الرسالات الدينية وسكنى المدن والقرى فقال، ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُّوحِيٓ إِلَيۡهِم مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰٓۗ أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۗ وَلَدَارُ ٱلۡأٓخِرَةِ خَيۡرٞ لِّلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴿١٠٩﴾ ﴾ ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُّوحِيٓ إِلَيۡهِم مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰٓۗ ﴾[3]. وأوضح أن التزام الأعراب بروح التعاليم الإسلامية كان ضعيفاً: ﴿ ۞ قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ ﴾[4]. ويبدو أن المقصود بالأعراب في هذه الآية هم البدو الموغلون في بداوتهم والبعيدون تماماً عن كل مظاهر الحضارة، أما إنصاف البدو الذين كانوا

---

(1) ابن هشام، السيرة، ق1، ص336، الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، مصر، 1961، ج2، ص245 - 249.

(2) العلي، د. صالح أحمد، الدولة في عهد الرسول ﷺ، بغداد 1988، ص280 - 288.

(3) سورة يوسف: 109.

(4) سورة الحجرات: 49.

يشتغلون بالتجارة ونقل البضائع فضلاً عن رعيهم للإبل فمن المرجح أن موقفهم من الدعوة الإسلامية كان أفضل من الفئة الأولى لذا فقد استحقوا ثناء القرآن عليهم إذ مدحهم بقوله: ﴿ وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَٰتٍ عِندَ ٱللَّهِ وَصَلَوَٰتِ ٱلرَّسُولِ ۚ أَلَآ إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ ۚ سَيُدْخِلُهُمُ ٱللَّهُ فِى رَحْمَتِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٩٩﴾ ﴾[1].

4 - أمة الرسالة والتبليغ:

لقد أكد القرآن الكريم أن الأمة التي استجابت لدعوة الرسول ﷺ، والتي كان سوادها الأعظم من العرب المسلمين في عصر الرسالة هي أمة واحدة، ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾ ﴾[2].

غير أن هذه الأمة ليست أمة منغلقة على نفسها أو متعالية على غيرها، وإنما هي أمة صاحبة رسالة وحاملة لواء الدعوة والتبليغ. لذا خاطب الله الرسول ﷺ بقوله: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾ ﴾[3]، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾[4].

وهكذا فقد حمل الرسول ﷺ وأصحابه لواء الدعوة والتبليغ عملاً بقوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ ﴾[5].. وقد تدرج الرسول ﷺ في مراحل الدعوة والاتصال بالناس فبدأ بعشيرته الأقربين ثم انتقل إلى قومه في مكة وما حولها.. ثم لم يلبث أن توجه إلى العرب عامة، وبعدها أخذ يرسل الرسل والدعاة إلى خارج الجزيرة العربية للدعوة والتبليغ.. ولم ينته عصر الرسالة حتى كانت جيوش المسلمين تتأهب لتحرير بلاد الشام والعراق من تسلط الحكام الروم والفرس وفسح المجال أمام الناس للدخول في دين الله من دون ضغط

---

(1) سورة التوبة: 99.

(2) سورة الأنبياء: 92.

(3) سورة الأنبياء: 107.

(4) سورة سبأ: 28.

(5) سورة النحل: 125.

ولا إكراه.

لقد وصف القرآن الكريم "أمة" الرسالة، التي هي الأمة العربية في أوج نهوضها وهي تحمل رسالة الإسلام وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر بأنها خير أمة أخرجت للناس: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾[1] كما وصفها بأنه الأمة الوسط التي هي شهيدة على الناس: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[2].

الخاتمة:

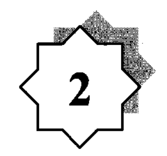
إن التطور الطويل الذي مر به العرب وهم يعملون وينتقلون في شبه الجزيرة العربية ومنطقة الهلال الخصيب وتفاعلهم مع الأقوام والثقافات الأخرى قد ساعد على تكوين أمة عربية ذات ثقافة موحدة وقد قامت هذه الثقافة على أساس الشعور بوحدة الأصل والانتماء، ووحدة اللغة والثقافة، ووحدة القيم الاجتماعية والاقتصادية.

إن الهوية العربية في حقبة قبل الإسلام كانت قائمة على الشعور بوحدة العرب الثقافية في مواجهة (الأعاجم) من غير العرب، وبخاصة حينما يحتدم الصراع ويشتد.. فلما جاء الإسلام نقل هذا الشعور إلى مرحلة وعي العرب بذاتهم القومية الموحدة ومنحهم رسالة دينية ذات بعد قومي وإنساني شامل.. فاستطاع العرب بفضل هذه الرسالة أن يتوحدوا سياسياً ودينياً في إطار (الأمة - الدولة)، وينتقلوا إلى خارج موطنهم الأصلي محررين ومبشرين من أجل مد سلطان (دار الإسلام) في الأرض ونشر القيم الحضارية الإسلامية بين شعوب العالم كافة.

---

(1) سورة آل عمران: 110.

(2) سورة البقرة: 142.



عوامل وحدة العرب ونهضتهم في ظل رسالة الإسلام(*)

إن الظروف الجغرافية التي أحاطت بشبه الجزيرة العربية قد رسمت إلى حد كبير إطار التطور الحضاري والسياسي فيها. فقد أدى جفاف القسم الداخلي من شبه الجزيرة العربية وخلوها من الأنهار إلى اقتصار الحياة الحضرية فيها على بعض الواحات التي تقع حول ينابيع المياه الصغيرة أو البرك التي تتجمع فيها مياه الأمطار في فترات قصيرة من السنة.

إن هذا الواقع لم يسمح بنشوء تجمعات سكانية كبيرة في منطقة واحدة، لذا تعذر قيام حضارات أو دول كبيرة في هذا الجزء من شبه الجزيرة العربية، واقتصر الأمر على قيام قبائل متفرقة تعيش على رعي الإبل أو تستقر قرب مصادر المياه المحدودة لتزرع بعض المحاصيل البسيطة كما فعل أهل المدينة والطائف أو لتمارس التجارة إذا كان موقعها ملائماً لذلك كما فعلت قريش في مكة.

أما على المستوى السياسي، فإن هذا الواقع لم يسمح بقيام أكثر من دول مدن كما حصل بالنسبة لمكة أو قيام تحالف قبلي يأخذ في بعض الظروف شكل دولة غير متماسكة البنيان كما حصل بالنسبة لدولة كندة (1).

إن هذه الظروف قد دفعت عرب شبه الجزيرة إلى التطلع نحو المعيشة في أطرافها كلما سنحت لهم الظروف بذلك.. لذا كثرت هجراتهم إلى اليمن والعراق والشام عبر فترات التاريخ المختلفة حيث الأنهار الكبيرة والأمطار الوفيرة والتربة الخصبة. وقد تم للعرب إنشاء دول كبيرة وحضارات عظيمة على هذه الأقاليم حيث

(*) نشرت هذه الدراسة في موسوعة ((العراق في مواجهة التحديات))، بغداد، 1988، ج1، ص147 - 187.

(1) الشريف، أحمد إبراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول القاهرة 1965 ص21 - 22.

تفاعلت الإرادة المبدعة للإنسان العربي مع الظروف المؤاتية[1].

غير أن هذه الدول والحضارات قد أفلت بعد أن أدت دورا كبيرا في خدمة الإنسانية. وكان من أهم أسباب أفولها بالإضافة إلى العوامل الداخلية تعرضها للضغوط الأجنبية القوية التي تمثلت بالنزعات التوسعية الفارسية والبيزنطية التي بلغت ذروتها في القرن السادس الميلادي حيث تمت تصفية الوجود السياسي للدولة الحميرية في اليمن ودولة المناذرة في العراق ودولة الغساسنة في الشام. وقد ترتب على تصفية هذه الكيانات السياسية العربية في أطراف شبه الجزيرة تزايد الضغط على أبناء الأمة العربية في الداخل حيث الموارد الطبيعية في غاية الشحة.

وقد تمثل ضغط القوى الأجنبية في محاولتها بسط نفوذها السياسي والاقتصادي على الأجزاء الداخلية من شبه الجزيرة العربية. وكانت أبرز هذه المحاولات حملة أبرهة الحبشي لغزو مكة التي باءت بالفشل الذريع[2].

وقد كان من أهم العوامل التي شجعت الدول الأجنبية وأغرتها بمحاولة بسط نفوذها وتسلطها على العرب، انقسامهم إلى قبائل متنافرة. فقد كانت القبيلة هي الوحدة السياسية والاجتماعية التي يعيش في إطارها الفرد العربي الذي كان يرى أن أبناء القبائل الأخرى غرباء عنه. ومن ثم فقد كان يتعصب لقومه ضدهم ويستبيح لنفسه غزوهم وقتالهم، مما فتح باب الصراع بين أبناء القبائل العربية وساعد الدول الأجنبية على محاولة بسط نفوذها وتسلطها عليهم[3].

الوعي بالذات العربية:

في خضم الصراع بين القبائل العربية ومحاولات الدول الأجنبية استغلال هذا الصراع لإخضاع الأرض العربية وأبنائها لتسلطها، كان هنالك وعي جديد أخذ بالتبلور والظهور نتيجة لتفاعل جملة من العوامل الاقتصادية والسياسية والأدبية والدينية نوجزها في النقاط التالية:

1 - **العوامل الاقتصادية:** لقد أفسح الصراع بين الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية وسقوط اليمن تحت الاحتلال الأجنبي المجال أمام قبيلة قريش لتوسيع

---

(1) العلي، د. صالح أحمد، محاضرات في تاريخ العرب، الموصل 1981 ص11 - 12.

(2) الحديثي، د. نزار عبد اللطيف، محاضرات في التاريخ العربي، بغداد 1979 ص14 - 16.

(3) الشريف، مكة والمدينة ص24، 32 - 36.

تجارتها وعقد المحالفات مع القبائل العربية التي تقع ربوعها على طرق القوافل التجارية التي تربط بين اليمن وكل من الشام والعراق.

وكانت هذه المحالفات التي دعيت بـ"الإيلاف" عقود مشاركة تجارية تم الاتفاق عليها بين قريش والقبائل المتعاقدة معها لغرض تنظيم قوافل تجارية تتجه في الصيف إلى الشام وفي الشتاء إلى اليمن مقابل نسبة معينة من الأرباح تؤديها قريش لزعماء هذه القبائل إضافة إلى السماح لهم بتسيير قوافلهم ضمن قوافل قريش. ومن أجل ضمان نجاح هذه العملية فقد حصل زعماء مكة على موافقات حكام كل من اليمن والشام والعراق على السماح لقوافلهم بالمرور والمتاجرة في الأقاليم التي يحكمونها[1].

وقد ضمنت هذه الإيلاف الأمن والسلام لقبيلة قريش وساعدتها على تكوين ثروات واسعة ونفوذ كبير بين العرب ساعدها على أن تؤدي دورا قياديا في حمل رسالة التوحيد والوحدة بعد ذلك وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الميزة التي أتاحها الله لقريش بقوله: ﴿ لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ ۝١ إِۦلَٰفِهِمْ رِحْلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيْفِ ۝٢ فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ۝٣ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ ۝٤ ﴾[2].

2 - **العوامل السياسية**: إن نجاح قبيلة قريش في المجال الاقتصادي قد رافقه نجاح آخر في الميدان السياسي، إذ تمكن رجال الملأ المكي من إدارة مدينتهم بروح من المسؤولية كفلت لقومهم الوحدة الداخلية، وساعدتهم على رعاية بيت الله الحرام وتنظيم الحج بطريقة أدت إلى احترام العرب لهم واعتبارهم أهل الله لما "تفردوا به من الإيلاف والوفادة والرفادة والسقاية والرياسة واللواء والندوة... ورفد الحاج والمعتمرين والقيام بما يصلهم وقمع الظالم ومنع المظلوم"[3].

إن علو مكانة قريش في نفوس العرب، قد ساعدها على توطيد علاقاتها مع مختلف القبائل العربية وعقد الأحلاف معهم. وكان من أبرز تلك الأحلاف حلف الحمس بين قريش وكنانة وخزاعة. وكذلك حلف قريش مع الأحابيش.

ويلاحظ أن ظاهرة الأحلاف لم تقتصر على قريش وحدها بل إن هنالك العديد

---

(1) الأفغاني، سعيد، أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، دمشق 1960 ص149، 158، 159.

(2) سورة قريش: 1 - 4.

(3) الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، ثمار القلوب، مصر 1965 ص10.

من القبائل قد دخلت مع بعضها في أحلاف متنوعة مثل حلف الرباب الذي ضم خمس قبائل هي ضبة وثور وعكل وتيم وعدي، مما يدل على أن أبناء القبائل العربية قد أخذوا يدركون أن القبيلة "لا تستطيع أن تعيش في مجالها الضيق، وإنها بحاجة إلى غيرها من القبائل تؤاخيها وتربط مصيرها بمصيرها"[1].

وقد ترتب على هذه التطورات نمو مشاعر التضامن والتوحد بين العرب. وقد تجلت هذه المشاعر بشكل قوي ومؤثر في ثلاث مناسبات ذات دلالة عميقة على تحسس العرب بذاتهم القومية نشير لها بإيجاز:

أ - موقف العرب من حملة أبرهة على مكة: حينما توجه أبرهة الحبشي لغزو مكة شعر العرب بالغضب تجاه هذا العدوان "وتصدت له بعض القبائل اليمنية وقاتلته"[2]. وحينما فشلت هذه الحملة، فرح العرب لذلك وقالوا "هم أهل الله قاتل عنهم وكفاهم مؤونة عدوهم"[3] فازدادوا من تعظيم الحرم والمشاعر الحرام ووقروها ورأوا أن دينهم خير الأديان وأحبها إلى الله ثم أوجدوا الحمس[4].

ب - انتصار سيف بن ذي يزن على الأحباش: حينما انتصر سيف بن ذي يزن على الأحباش فرح العرب لذلك وأرسل أهل مكة وفدا إلى اليمن برئاسة عبد المطلب لتهنئته بهذا الانتصار[5].

ج - انتصار بني شيبان في معركة ذي قار: حينما انتصر بنو شيبان على الفرس في معركة ذي قار أظهر العرب فرحهم بهذه المناسبة وعدوا انتصار بنو شيبان انتصارا للعرب على الفرس، حتى لقد روى الطبري في تاريخه أن الرسول الكريم محمد (ﷺ) قال في ذلك: "هذا أول يوم انتصف العرب من العجم وبي نصروا"[6].

3 - **العوامل الأدبية:** إن طبيعة شبه الجزيرة العربية المنبسطة واضطرار أبناء القبائل العربية للتنقل الدائم بين أرجائها لرعي إبلهم أو ممارسة التجارة، قد أتاح لهم

(1) الشريف، مكة والمدينة ص45 - 47.
(2) المرجع نفسه ص156.
(3) ابن هشام، السيرة النبوية، مصر 1955، قسم1، ص57.
(4) العلي، محاضرات في تاريخ العرب ص264.
(5) الشريف، مكة والمدينة ص156.
(6) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، مصر 1968 ج2، ص193.

فرص التلاقي والتفاعل الدائم فيما بينهم، مما وفر الشروط المناسبة للوصول إلى لغة ومفاهيم وعادات مشتركة.

وقد شجع موسم الحج إلى مكة وقيام أسواق عكاظ ومجنة وذي المجاز في هذا الموسم، على تبادل الآراء والأفكار بين أبناء القبائل العربية وتنقية اللغة وتوحيدها حيث كان يلتقي الشعراء والخطباء والحكماء في هذه الأسواق فيعرضون شعرهم ويخطبون ويتساجلون. وكان كل صاحب رأي أو فكرة يجد في مجالها فرصة مناسبة لعرض رأيه أو الدعاية لفكرته فكانت هذه الأسواق أشبه بالمنتديات الثقافية العامة في الوقت الحاضر[1].

وقد ترتب على هذا التقارب والتفاعل بين أبناء القبائل العربية أن توسعت دائرة المتحدثين باللغة الأدبية العامة ذات الطابع القرشي وأخذ شعراء القبائل المختلفة ينظمون قصائدهم بها ويتبارون في إنشادها في المواسم والأسواق[2]. وقد حفظت لنا كتب الأدب سبع قصائد شهيرة، عرفت بالمعلقات السبعة.

إن دراسة الآثار اللغوية والأدبية لعرب ما قبل الإسلام تشير إلى أنهم كانوا يقتربون من تحقيق الوحدة الثقافية، ليس في مجال اللغة والأدب فحسب وإنما في مجال المثل والقيم والمفاهيم العامة.

4 - **العوامل الدينية:** في الوقت الذي كانت عقيدة الشرك وعبادة الأصنام تعبر عن حالة الانقسام التي كانت سائدة بين العرب، فإن مجمل التطورات الاقتصادية والسياسية والثقافية كانت تدفع باتجاه تجاوز هذا الانقسام، وتأكيد روح الوحدة والتوحيد. وقد امتد هذا الاتجاه الموحد إلى الحياة الدينية واتخذ له عدة مسارات أساسية نوجزها في النقاط الآتية:

أ - الإيمان بالله: يشير القرآن الكريم في العديد من الآيات إلى أن العرب كانوا يعرفون الله ويؤمنون بأنه خالق الكون والحياة وأن بيده ملكوت السماوات والأرض. ومن ثم فإن عليهم أن يتوجهوا له بالدعاء والعبادة. إلا أن العرب بسبب إيمانهم بفكرة الشفاعة في الحياة الاجتماعية كانوا لا يتصورون إمكانية مخاطبة الله مباشرة ومن دون

---

(1) المرجع السابق، ص86.

(2) عمارة، محمد، فجر اليقظة القومية، القاهرة 1975، ص42 - 43.

وساطة لذا عبدوا الأصنام التي ظنوا أنها مقدسة من أجل أن تقربهم إلى الله زلفى[1].

إن الإيمان بالله كان يمثل قاسما مشتركا لتوحيد العرب على مستوى العقيدة. بينما كانت عبادة الأصنام تعبر عن حالة الانقسام القبلي التي كان الوعي الجديد يحاول تجاوزها من خلال بعض الطروحات التي قدمها الموحدون الأحناف الذين لم يقتنعوا بعبادة الأصنام وراحوا يبحثون عن الدين الحق.

ب - قدسية البيت الحرام: لقد حظيت الكعبة باحترام العرب وتقديسهم لأنها بيت الله الحرام، والبيت العتيق الذي بني منذ زمن إبراهيم الخليل ﷺ. لذا اعتبرت أرض مكة حرما أمناً لأنها الأرض التي يوجد فيها بيت الله. ومن ثم فقد منحت الحماية والأمن لكل من يتواجد فيها "وتكون هذه الحماية مصطبغة بصيغة دينية إذ إن الفرد يكون تحت حماية الإله فمن دخل الحرم كان آمنا ومن أحدث حدثا في بلد غيره ثم لجأ إليه فهو آمن إذا دخله"[2].

وهكذا فقد أصبحت مكة في نظر العرب أرض سلام يأمن فيها الإنسان على نفسه وماله، ويجد فيها الحرية للتعبير عن آرائه ومكنونات نفسه. وأصبحت لقبيلة قريش مكانة رفيعة لأنها القبيلة التي تجاور بيت الله الحرام وتقوم على خدمته وحمايته لذا أطلقوا عليهم وصف "أهل الله"[3].

وقد حرصت قريش على ألا تمنع أحداً من العرب من زيارة البيت والطواف حوله كما سمحت لجميع القبائل أن تضع أصنامها في البيت الحرام[4]. وبذلك نشأ في مكة إطار موحد لعبادة العرب فهم جميعا يعبدون الله ويقدسون بيته ولكنهم يختلفون في عبادة الأصنام التي يتخذونها وسيلة لتقربهم إلى الله زلفى.

ج - الأشهر الحرم والحج: لقد كان العرب يحرصون على الحج إلى مكة لزيارة بيت الله الحرام والقيام بشعائر الحج فيها خلال أوقات محددة من السنة. وقد عرفت هذه الأوقات بالأشهر الحرم وهي شوال وذي القعدة وذي الحجة ورجب[5].

---

(1) العلي، محاضرات في تاريخ العرب ص172 - 175.

(2) المرجع نفسه، ص200.

(3) الثعالبي، ثمار القلوب، ص10.

(4) الشريف، مكة والمدينة، ص168.

(5) العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص210.

وقد أحاط العرب هذه الأشهر بكثير من الحرمة فلم يجيزوا فيها القتال وسفك الدماء. واعتبروا القتال فيها نوعا من الفجور. لذا سميت الحرب التي وقعت بين قريش وكنانة من جهة وهوازن وقيس من جهة أخرى بحرب الفجار[1].

وهكذا فقد شجع استتباب الأمن والسلام في الأشهر الحرم العرب على التوجه إلى مكة من مختلف أنحاء الجزيرة العربية لأداء مناسك الحج وممارسة التجارة في الأسواق القريبة مما ساعد على تقوية الصلات والروابط المختلفة بين أبناء القبائل العربية وعمق لديهم الإحساس بوحدة الأصل والمصالح والمصير.

البحث عن رسالة التوحيد:

إن عبادة الأصنام المتعددة لم تعد تنسجم مع توجهات العرب نحو التوحد. ومن ثم فقد أثيرت تساؤلات قوية حول مدى صحة هذه العبادة وقيمتها. وقد عبر عن هذه التساؤلات بعض الأفراد الذين عرفوا بالأحناف مثل ورقة بن نوفل وعبيد الله بن جحش وعثمان بن الحويرث وزيد بن عمرو بن نفيل بقولهم: "تعلموا والله ما قومكم على شيء، لقد اخطأوا دين أبيهم إبراهيم، ما حجر نطيف به لا يسمع ولا يبصر، ولا يضر ولا ينفع، يا قوم التمسوا لأنفسكم دينا، فإنكم والله ما أنتم على شيء"[2].

وقد تفرق هؤلاء الأفراد في البلدان "يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم". وربما كان زيد بن عمرو بن نفيل أشدهم حماسا واندفاعا في البحث عن الدين الحنيف. فقد ذكر ابن إسحاق أن زيد بن عمرو قد وقف "فلم يدخل في يهودية ولا نصرانية وفارق دين قومه، فاعتزل الأوثان والميتة والدم والذبائح التي تذبح على الأوثان ونهى عن قتل الموءودة، وقال: اعبد رب إبراهيم، وبادئ قومه بعيب ما هم عليه"[3].

وفي الوقت الذي كان زيد بن عمرو بن نفيل يتخذ فيه هذا الموقف الرافض من عبادة الأصنام ويدعو قومه إلى عبادة رب إبراهيم فإنه كان يجهل كيف تكون هذه العبادة. لذلك كان يقول: "اللهم لو أني أعلم أي الوجوه أحب إليك عبدتك به، ولكني لا أعلمه، ثم يسجد على راحته"[4].

---

(1) الأفغاني، أسواق العرب، ص163.

(2) ابن هشام، السيرة، ق1، ص223.

(3) المصدر نفسه، ص224 - 225.

(4) المصدر نفسه، ص225.

لقد أعلن الرسول (ﷺ) بعد أن بعثه الله بالرسالة تعاطفه مع زيد بن عمرو بن نفيل واستغفر له فقد روى ابن إسحاق أن "سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وعمرو بن الخطاب وهو ابن عمه قالا لرسول الله (ﷺ) استغفر لزيد بن عمرو قال: نعم فإنه يبعث أمة وحده"[1].

ويبدو من الأخبار التي أوردها أصحاب السير والمؤرخون أن البحث عن الرسالة الهادية والتطلع نحو مبعث النبي المخلص لم يكن مقصورا على أولئك النفر من الأحناف بل إنه كان يعم أرجاء الجزيرة العربية وأطرافها. لذا اورد ابن إسحاق وغيره العديد من الأخبار عن تطلع كهان العرب وأخبار اليهود والنصارى إلى مبعث نبي قد أظل زمانه[2].

الرسول والرسالة:

إن دراسة حياة محمد بن عبد الله (ﷺ) قبل البعثة تشير إلى أن عوامل عدة كانت تعمل وتتفاعل من أجل ظهور القيادة الفذة التي ستحمل رسالة السماء في التوحيد والوحدة والتي يمكن إيجازها في النقاط الآتية:

1 - مكانة الرسول في قومه: لقد انحدر الرسول (ﷺ) من عشيرة عرفت بمكانتها الرفيعة بين العرب بسبب من أنجبتهم من الرجال الذين قدموا خدمات جليلة لقومهم، كان من أبرزهم قصي بن كلاب وهاشم بن عبد مناف وعبد المطلب الذي أشرف على تربية الرسول (ﷺ) في صغره بسبب وفاة والده عبد الله[3]. وقد وصف الجاحظ مكانة بني هاشم بالنسبة لقريش والعرب بقوله: "العرب كالبدن وقريش روحها، وهاشم سرها ولبها"[4].

2 - بيئة الرسول وحياته قبل البعثة: لقد ورث الرسول (ﷺ) كثيرا من الصفات الفطرية عن ذويه وقومه وجاءت البيئة المكية وبادية بني سعد لتتولى تنمية وتشكيل هذه الصفات وفقا للمثل والقيم التي كانت سائدة.

لقد قضى الرسول (ﷺ) سنوات طفولته الأولى في بادية بني سعد عند مرضعته

---

(1) المصدر نفسه، ص226.

(2) المصدر نفسه ص204، 211، 218.

(3) العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص258 - 264.

(4) الثعالبي، ثمار القلوب، ص13.

حليمة السعدية. فتربى على حياة الخشونة في العيش وتعلم الفصاحة في الكلام. لذا وصف نفسه بقوله: "أنا من قريش ولساني لسان بني سعد بن بكر"[1].

وفي السادسة من عمره توفيت والدته آمنة بنت وهب فأصبح يتيم الأبوين. ويبدو أن حالة اليتم قد أثرت في نفسه كثيرا. لذا أشار إليها القرآن بقوله: ﴿ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ ۝٦ ﴾[2]. غير أن حب جده له وحنوه عليه قد عوضاه بعض الشيء عن حنان الأبوين. فقد روى ابن إسحاق أن عبد المطلب كان يؤثر محمدا بحنانه فكان يسمح له بالجلوس على فراش له في ظل الكعبة حتى إذا حاول أبناؤه منعه من ذلك فإنه كان يقول لهم: "دعوا ابني فو الله إن له شأنا، ثم يجلسه معه على الفراش ويمسح على ظهره بيده ويسره ما يراه يصنع"[3].

ولم تمهل الأقدار محمدا (ﷺ) لينعم طويلا بمحبة وحنان جده، إذ توفي وعمر الرسول (ﷺ) لم يتجاوز ثماني سنوات[4] فانتقلت كفالته إلى عمه أبي طالب الذي كان اقرب أعمامه إليه "لأن عبد الله أبا رسول الله (ﷺ) وأبا طالب، أخوان لأب وأم"[5]. ولم يكن أبو طالب غنيا وكان يعيل عددا من الأولاد فاضطر الرسول (ﷺ) أن يقاسمهم حياتهم. وقد عمل في رعي الغنم[6]، ربما كي يساعد عمه في توفير سبل المعيشة لعائلته.

وقد اتسمت حياة الرسول (ﷺ) في صباه بالجد والبعد عن مجالات اللهو واللعب فلم يكن يسمر كما يسمر غيره من فتيان قريش. وقد حدث رسول الله (ﷺ) أنه قال لصاحب له يرعى معه الغنم "لو أبصرت لي غنمي حتى أدخل مكة فأسمر بها كما يسمر الشباب. فقال: أفعل، فخرجت اريد ذلك، حتى إذا جئت أول دار من دور مكة، سمعت عزفا بالدفوف والمزامير فقلت: ما هذا؟ قالوا: فلان ابن فلان تزوج بفلانة بنت

---

(1) المرجع السابق ص266، الثعالبي، ثمار القلوب، ص28 - 29.

(2) سورة الضحى: 6.

(3) ابن هشام، السيرة ق1، ص168.

(4) المصدر نفسه، ق1، ص169.

(5) المصدر نفسه، ق1، ص179.

(6) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج2، ص279.

فلان فجلست أنظر اليهم، فضرب الله على أذني فما أيقظني إلا مس الشمس"[1].

ويبدو أن رعي الغنم لم يكن ليرضي طموح الصبي الجاد فرجى عمه أن يأذن له بصحبته في مرافقة قافلة قريش التجارية المتجهة إلى بصرى في أرض الشام فوافق عمه على طلبه وقال: "والله لأخرجن به معي، ولا يفارقني، ولا أفارقه أبدا"[2].

وقد ذكر أن عمر الرسول (ﷺ) كان في هذا الوقت تسع سنوات وقيل اثنتي عشرة سنة[3]. وربما كان التقدير الثاني هو الأصح لأنه ينسجم مع الاعباء الجديدة التي بدأ يتطلع للقيام بها في مجال التجارة وصحبة القوافل التجارية.

وقد كان الرسول (ﷺ) في صباه وشبابه حريصا على مشاركة قومه فيما يواجهونه من مصاعب وتحديات. لذا خرج إلى الحرب مع أعمامه حينما وقعت حرب الفجار وكان عمره في ذلك الحين بحدود 15 سنة[4]. وقد روي عنه (ﷺ) أنه قال في وصف دوره في هذه الحرب: "كنت أنبل على أعمامي. أي أرد عليهم نبل عدوهم إذا رموهم بها"[5].

وتوحي الروايات التاريخية حول حلف الفضول أن الرسول (ﷺ) كان يتمتع بتقدير واحترام قومه منذ مطلع شبابه، إذ دعي إلى حضور الاجتماع الذي عقد في دار عبد الله بن جدعان لتوقيع حلف الفضول. وكان عمره لم يتجاوز العشرين سنة[6]. لذا روي عن الرسول (ﷺ) بعد البعثة أنه قال: لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم ولو ادعى به في الإسلام لأجبت"[7]. وكان السبب المباشر لعقد هذا الحلف أن رجلا من اليمن قدم مكة ببضاعة فاشتراها منه العاصي بن وائل فحبس عنه حقه فذهب اليمني يطلب معونة الأحلاف من بني عبد الدار ومخزوم وجمح وسهم وعدي بن كعب فأبوا أن يعينوه في اقتضاء حقه. عند ذلك اتجه إلى بقية العشائر المكية يطلب المساعدة والنصرة فتداعى بنو هاشم وبنو المطلب وأسد بن

(1) المصدر نفسه، ج2، ص279.

(2) ابن هشام، السيرة، ق1، ص180.

(3) المصدر نفسه، ص180.

(4) المصدر نفسه، ق1، ص184.

(5) المصدر نفسه، ص186.

(6) المصدر نفسه (الهامش)، ق1، ص133.

(7) المصدر نفسه، ق1، ص134.

عبد العزى وزهرة بن كلاب وتيم بن مرة "فتعاقدوا وتعاهدوا على ألا يجدوا بمكة مظلوما من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه حتى ترد مظلمته"(1).

لقد أشير إلى أن هذا الحلف قد حقق أغراضه في منع البطون القرشية الغنية من الهيمنة على التجارة الداخلية عن طريق منع التجار الخارجيين من غير قريش من القدوم إلى مكة للمتاجرة مما يضر بمصلحة بقية أهل مكة من صغار التجار فاضطر العاصي بن وائل إلى دفع ثمن البضاعة التي أخذها من التاجر اليمني وبذلك استقرت حرية التعامل في مكة وفقا لقواعد العدل والأنصاف(2).

ويبدو أن الرسول (ﷺ) كان طيلة هذه الفترة يعمل مع عمه في التجارة رغم أنه لم تصل إلينا تفاصيل عن ذلك حتى اكتسب شهرة جيدة في هذا المجال. فقد روي أن خديجة بنت خويلد وكانت امرأة تاجرة ذات شرف ومال تستأجر الرجال في مالها وتضاربهم إياه بشيء تجعله لهم - قد عرضت على الرسول (ﷺ) - لما بلغها من صدق حديثه وعظم أمانته وكرم أخلاقه - أن يخرج في مال لها إلى الشام تاجرا وتعطيه افضل ما كانت تعطي غيره من التجار(3). وكان عمر الرسول (ﷺ) قد ناهز حينذاك الـ25 سنة. فقبل منها هذا العرض وخرج في تجارة لها إلى الشام بصحبة غلام لها يدعى ميسرة.

وقد أدى عمل الرسول (ﷺ) في التجارة مع خديجة إلى إعجاب خديجة بشخصية الرسول وأخلاقه فعرضت عليه الزواج منها. وقد رحب الرسول (ﷺ) بهذا العرض نظرا لما كانت تتمتع به خديجة من مكانة وسمعة عالية بين أفراد قومها(4).

إن زواج الرسول (ﷺ) من خديجة قد أمن حاجاته المادية فلم يعد ثمة ما يدعوه إلى بذل جهود كبيرة لتغطية نفقات المعيشة إذ كان يكفي مجرد الأشراف على إدارة أموال زوجته. كما أمن هذا الزواج للرسول (ﷺ) نوعا من الطمأنينة النفسية وبذلك أتيح له مجال واسع للاهتمام بالأمور الفكرية والروحية.

وتمضي عشر سنين على زواج الرسول (ﷺ) فلا نعثر سوى على خبر واحد وقع

---

(1) المصدر نفسه، ق1، ص133 - 134.

(2) الشريف، مكة والمدينة، ص126.

(3) المصدر السابق، ق1، ص187 - 188.

(4) المصدر نفسه، ق1، 188 - 189.

له وهو في سن الخامسة والثلاثين، فقد اختلفت العشائر المكية خلافا شديدا حول من يحوز شرف وضع الحجر الأسود في مكانه عندما قامت قريش بإعادة بناء الكعبة، وكاد هذا النزاع يتطور إلى قتال لولا أن قبلت الأطراف المتنازعة فكرة تحكيم أول من يدخل باب المسجد الحرام. "فكان أول داخل عليهم رسول الله (ﷺ)، فلما رأوه قالوا: هذا الأمين رضينا، هذا محمد، فلما انتهى إليهم وأخبروه الخبر، قال (ﷺ) هلم إلي ثوبا، فأتي به، فأخذ الركن فوضعه فيه بيده ثم قال: لتأخذ كل قبيلة بناحية من الثوب ثم ارفعوه جميعا، ففعلوا، حتى إذا بلغوا به موضعه، وضعه بيده ثم بني عليه"[1].

إن ترحيب العشائر المتنازعة بالرسول (ﷺ) ليكون حكما بينهم ووصفه بـ"الأمين" يدل على المكانة المتميزة التي كان يتمتع الرسول بها في أوساط قومه. كما أن مبادرته إلى تقديم الحل المناسب للنزاع من غير تردد أو تلكؤ تدل على مدى ما كان يتمتع به من حكمة وسرعة بديهة في مواجهة المواقف الصعبة. "وقد كان لحكم الرسول المتزن أثر كبير في نفوس الناس فزادوا في تقديرهم لمواهبه وعدالته"[2].

3 - الرسول على طريق الوحي: إن الظروف الصعبة التي مر بها الرسول (ﷺ) منذ طفولته وحتى زواجه قد أتاحت له فرصة التعرف على مشاكل قومه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية، ودفعته للتفكير العميق في سبيل إنقاذ قومه وهدايتهم.

ويبدو أن الاستقرار العائلي والمالي الذي توفر له بعد زواجه قد أتاح له فرصة التفرغ لهمومه الفكرية والروحية. لذا "حبب الله تعالى إليه الخلوة، فلم يكن شيء أحب إليه من أن يخلو وحده"[3].

وتشير الروايات التاريخية إلى أن الرسول (ﷺ) كان يمارس نوعا من الاعتكاف الكامل خلال شهر رمضان من كل عام في السنوات التي سبقت البعثة في غار حراء لغرض التحنث وهو التبرر والعمل على السمو بالذات عن طريق العبادة أو التصدق على الفقراء والمساكين[4]. فكان رسول الله (ﷺ) - كما يروي ابن إسحاق "يجاور ذلك

(1) المصدر نفسه، ق1، ص197.

(2) العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص269.

(3) ابن هشام، السيرة، ق1، ص234.

(4) المصدر نفسه، ق1، ص235 - 236 وات، محمد في مكة (تعريب شعبان بركات) بيروت، بلات، ص82، معلوف، لويس، المنجد، بيروت 1956، ص152.

الشهر من كل سنة، يطعم من جاءه من المساكين، فإذا قضى رسول الله (ﷺ) جواره من شهره ذاك كان أول ما يبدأ به إذا انصرف من جواره، الكعبة، قبل إن يدخل إلى بيته فيطوف بها سبعا أو ما شاء الله من ذلك ثم يرجع إلى بيته"[1].

ويذكر ابن هشام أن التحنث خلال شهر رمضان كان من جملة الأمور التي مارستها قريش قبل الإسلام، وهو يذكر أن العرب تقول "التحنث والتحنف، يريدون الحنفية فيبدلون الفاء من الثاء"[2]. كما أورد ابن بكار روايات تشير إلى أن التحنث لم يكن يتجاوز لدى بعض العرب حدود التصدق ومساعدة الفقراء والمساكين[3].

لقد كان من آثار توجه الرسول (ﷺ) نحو العزلة والتحنث إن ازدادت نفسه صفاء وشفافية حتى كان "لا يرى رؤيا في نومه إلا جاءت كفلق الصبح"[4]. وكانت هذه الرؤى مقدمة لنزول الوحي عليه (ﷺ). فقد روي عن عائشة أن أول ما بدئ رسول الله (ﷺ) من النبوة الرؤيا الصادقة[5].

4 - محمد رسول الله: قال ابن إسحاق: فلما بلغ رسول الله (ﷺ) أربعين سنة بعثه الله رحمة للعاملين[6]. وكان ذلك خلال شهر رمضان حينما خرج إلى غار حراء كما كان يفعل. حتى إذا كانت الليلة التي أكرمه الله فيها برسالته جاءه جبريل بامر الله تعالى، حيث أقرأه أول آيات القرآن الكريم[7]: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥ ﴾[8].

لقد كان وقع نزول الوحي على الرسول (ﷺ) شديدا حتى أنه عاد إلى زوجته بعد تلقي الوحي خائفا مرعوبا وقص عليها ما جرى له فطمأنته وأجابته جواب المرأة

(1) المصدر السابق، ق1، ص236.
(2) المصدر نفسه، ق1، ص235.
(3) ابن بكار، الزبير، جمهرة نسب قريش وأخبارها، القاهرة 1381، ص371 و375.
(4) ابن هشام، السيرة، ق1، ص234.
(5) المصدر نفسه، ق1، ص234.
(6) المصدر نفسه، ق1، ص233.
(7) المصدر نفسه، ق1، ص236 - 237.
(8) القرآن الكريم، سورة العلق، 1 - 5.

العارفة بحقيقة زوجها بقولها: "أبشر يا ابن عم وأثبت، فوالذي نفس خديجة بيده إني لأرجو أن تكون نبي هذه الأمة" وذلك لما "اعلم منك من صدق حديثك، وعظم أمانتك وحسن خلقك، وصلة رحمك"[1].

وقد روى الطبري أن خديجة ذهبت بعد ذلك إلى ورقة بن نوفل بن أسد "وهو ابن عمها وكان ورقة قد تنصر وقرأ الكتب، وسمع من أهل التوراة والإنجيل. فأخبرته بما أخبرها رسول الله (ﷺ) أنه رأى وسمع فقال ورقة: قدوس، قدوس والذي نفس ورقة بيده، لئن كنت صدقتني يا خديجة، لقد جاءه الناموس الأكبر - يعني بالناموس جبريل عليه السلام الذي كان يأتي موسى - وإنه لنبي هذه الأمة. فقولي له فليثبت"[2].

وهكذا قدر للرسول (ﷺ) بعد فترة طويلة من التأمل والتحنث والاعتكاف أن يعود إلى قومه وإلى الناس كافة حاملا رسالة السماء لينقلهم من حالة التفرق والقلق إلى حالة التوحيد والوحدة والفعل الحضاري.

رسالة الإسلام:

لقد اعتبر القرآن الكريم "الإسلام" اسما وعنوانا للرسالة التي نزل بها الوحي على الرسول محمد (ﷺ). وهو يعني خضوع الإنسان لله تعالى وانقياده لأوامره ﴿ لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[3].

إن الإسلام بالمفهوم آنف الذكر هو جوهر جميع الأديان السماوية التي سبقت رسالة الإسلام كما يقرر ذلك القرآن الكريم في العديد من الآيات نحو قوله: ﴿ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾ ﴾[4]، ﴿ ۞ فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٥٢﴾ ﴾[5].

إن الدعوة إلى الإسلام، لم تكن دعوة إلى الاستسلام من غير تعقل أو تفكير،

---

(1) الطبري، تاريخ، ج2، ص301 - 302.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص302.
(3) سورة الأنعام: 71.
(4) سورة البقرة: 132.
(5) سورة آل عمران: 52.

وإنما هي دعوة إلى الإيمان بعد أعمال العقل والتفكير من أجل الوصول إلى الحقيقة. فقد حثت آيات القرآن الكريم الناس إلى استعمال العقل في حوالي تسع وأربعين آية[1] نحو قوله: ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٤٢﴾ ﴾[2]. ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾ ﴾[3].

لقد أطلق القرآن الكريم على المشركين الذين عارضوا الدعوة الإسلامية بسبب جمودهم على تقاليد الآباء والأجداد - حتى لو ناقضت تلك التقاليد حكم العقل - صفة "الكفار"، لأن الكفر يعني في اللغة العربية "ستر الشيء وتغطيته"[4] ومن ثم فالكافر هو المتعصب الذي يغطي الحقيقة ويسترها رغم معرفته بها. جاء في القرآن الكريم

﴿ بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴿٢٢﴾ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ ۞ قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ ۖ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٢٤﴾ فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿٢٥﴾ ﴾[5]. وجاء فيه أيضاً: ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ ﴾[6].

وهكذا فقد أقام الإسلام الإيمان على أساس من التفكير والبحث عن الحقيقة. وأوضح أن الكفر يقوم على أساس من التعصب ورفض حكم العقل. لذا وصف القرآن الكافرين بأنهم ﴿ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾ ﴾[7].

---

(1) عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مصر 1378هـ، ص468 - 469.

(2) سورة البقرة: 242.

(3) سورة يوسف: 2.

(4) ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، بيروت 1956، ج5، ص144.

(5) سورة الزخرف: 22 - 25.

(6) سورة النمل: 14.

(7) سورة البقرة: 18، لمزيد من التفاصيل يراجع بحثنا: الاجتهاد في أمور العقيدة، مجلة آداب الرافدين: الموصل، عدد6، 1975.

إن الرسالة الإسلامية قامت على عدة أركان عقائدية ترسم بمجملها ثورة شاملة على المستويات كافة. لذا سنقوم بعرضها بصورة موجزة مع التركيز على دورها في بعث الأمة العربية وتوحيدها:

1 - التوحيد:

حينما ظهرت الدعوة الإسلامية في مكة كانت العقيدة السائدة بين أغلبية سكان شبه الجزيرة العربية هي "الشرك"، وهي الاعتقاد بتعدد الآلهة، فإلى جانب وجود إله أعلى، خالق السموات والأرض توجد آلهة أخرى تشارك الله مقامه وتشفع للبشر لديه في بعض الحالات، وقد سمي أصحاب هذا الاعتقاد: "المشركون". وقد أشار القرآن الكريم إلى الشرك والمشركين في عديد من الآيات نحو قوله: ﴿ وَجَعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلُّواْ عَن سَبِيلِهِۦ ﴾[1]، ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ﴾[2]، ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ ﴾[3]، ويبدو أن المشركين قد تصوروا أن العلاقة التي تربط بين الإلهة قائمة على وجود "آلهة صغرى وآلهة كبرى. فهناك أرباب وهناك رب الأرباب، وهناك الإله الأب والآلهة الأبناء والبنات. والمشركون هنا يؤمنون بالله ولكنهم يؤمنون إلى جانبه بآلهة صغرى يتخذون منها الوسيلة إلى الله أو الشفاعة عند الله. وهذه الإلهة الصغرى من جنس الملائكة في الغالب أو هي الأوثان والأصنام التي تحتلها أرواح الإلهة"[4]. وقد أشار القرآن الكريم إلى مثل هذه التصورات في العديد من الآيات نحو قوله: ﴿ وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[5]، ﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ ۝ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم ۖ بَلْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ ۖ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ ۝ ﴾[6]،

---

(1) سورة إبراهيم: 30.

(2) سورة البقرة: 16.

(3) سورة الزمر: 3.

(4) خلف الله، د. محمد أحمد، محمد والقوى المضادة، مصر 1973، ص80.

(5) سورة الأنعام: 100.

(6) سورة سبأ: 40.

﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾ ﴾[1].

إن الاعتقاد بتعدد الآلهة كان يلتقي مع واقع العرب السياسي في ذلك الحين القائم على تعدد الكيانات السياسية والمتمثل بالنظام القبلي. فكان لكل قبيلة إلهها الذي تقدم له القرابين والنذور كي يشفع لها عند الله[2]. كما أن هذا الإله كان يعتبر رمزا لعزة القبيلة فيعلو شأنه كلما علا شأن قبيلته وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك بقوله: ﴿ وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً لِّيَكُونُوا۟ لَهُمْ عِزًّا ﴿٨١﴾ ﴾[3]. لذا صاح أبو سفيان حينما انتصر جيشه على المسلمين في معركة أحد: "اعل هبل". فرد عليه المسلمون بقولهم: "الله أعلى وأجل"[4].

لقد أوضح القرآن الكريم في الكثير من الآيات أن الأصنام التي يعبدها المشركون لا تنفع ولا تضر. ومن ثم، فهي لا تستطيع الشفاعة لأحد عند الله. ﴿ وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا نُشُورًا ﴿٣﴾ ﴾[5].. ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَ ۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٣﴾ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا ۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾[6].

بعد أن أوضح القرآن الكريم بطلان عقيدة الشرك بالدليل العقلي الملموس توجه إلى الناس بالدعوة إلى عبادة الله وحده ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾ ﴾[7]. فالله تعالى هو خالق كل شيء وهو

---

(1) سورة النجم: 19 - 23.

(2) خلف الله، محمد والقوى المضادة، ص74 - 75.

(3) سورة مريم: 81.

(4) ابن هشام، السيرة، ق2، ص93.

(5) سورة الفرقان: 3.

(6) سورة الزمر: 43 - 44.

(7) سورة الإخلاص: 1 - 4.

على كل شيء قدير.

إن عقيدة التوحيد التي جاء بها الإسلام أكثر وضوحا ومنطقية من عقيدة الشرك. وكان المفروض أن يقبل العرب هذه العقيدة خصوصا وأنهم يؤمنون بأصل عقيدة التوحيد "الله". ولم يكن الشرك سوى شيء طارئ على هذه العقيدة وقد أبته الفطرة السليمة لبعض العرب ممن عرفوا بالأحناف.

يبدو أن المعارضة التي جوبهت بها عقيدة التوحيد، لا ترجع إلى العقيدة بصفتها المجردة، وإنما ترجع إلى إدارك رجال الملأ أن الإيمان بهذه العقيدة سيلحق أضراراً كبيرة بمصالحهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية[1]، وعلى النحو الآتي:

1 - لقد كانت مكة عند ظهور الإسلام مركز العبادة الوثنية في شبه الجزيرة العربية. وكان مشركو العرب يحجون إليها في موسم معين من السنة لأداء مناسك الحج وتقديم النذور والقرابين لأصنامهم. لذا خشي زعماء مكة أن تفقد مدينتهم مركزها الديني المتميز في حالة انتشار الإسلام، خصوصا وأن مناسك الحج الإسلامي إلى مكة لم تفرض إلا في مرحلة متأخرة من الفترة المدنية.

2 - لقد كان الحج إلى مكة ذا فائدة اقتصادية واجتماعية للعديد من الأشخاص والأسر الذين يشرفون على رعاية الكعبة وتنظيم مناسك الحج كما كان هذا الموسم مناسبة جيدة لانتعاش المبادلات التجارية وتحقيق أرباح كبيرة لأهل مكة وعلى الأخص رجال الملأ منهم. ومن ثم فقد قدروا أن تحولهم من الشرك إلى التوحيد قد يقضي على هذا الموسم ويصيب مصالحهم التجارية بالكساد.

3 - لقد كانت القبائل العربية تعامل أهل مكة بصورة متميزة عن غيرهم لأنهم حماة بيت الله الحرام. ومن ثم فقد منحت قوافلهم التجارية الحماية والأمان، مما مكنهم من التجارة بين اليمن والشام بحرية. وكان من شأن تحول أهل مكة عن عبادة الأصنام أن يؤدي إلى نشوب المنازعات بينهم وبين القبائل المشركة المقيمة على طريق القوافل مما يضر بمصالحهم الاقتصادية. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الناحية بقوله: ﴿ وَقَالُوٓاْ إِن نَّتَّبِعِ ٱلْهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَآ ﴾[2].

(1) خلف الله، محمد والقوى المضادة، ص71 - 89، العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص280 - 282.

(2) سورة القصص، 57.

لقد حاول أحد زعماء المشركين وهو عتبة بن ربيعة أن يقنع رجال الملأ باللجوء إلى حل وسط يحفظ لقريش مصالحها الاقتصادية ويترك للرسول (ﷺ) حرية الدعوة بعدما استشعر البعد الوحدوي للرسالة الإسلامية الذي قد يكون له مردود إيجابي على مكة في المستقبل فقال: "يا معشر قريش، أطيعوني واجعلوها بي، وخلوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه، فاعتزلوه، فو الله ليكون لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم، فإن تصبه العرب فقد كفيتموه بغيركم، وإن يظهر على العرب فملكه ملككم وعزه عزكم، وكنتم أسعد الناس به"[1]. إلا أن هذا الاقتراح رفض، ربما لاعتبارات تتصل بطبيعة الركن الثاني من أركان العقيدة الإسلامية.

2 - محمد رسول الله:

إن الركن الثاني الذي تقوم عليه العقيدة الإسلامية هو الإيمان بأن (محمدا رسول الله). وقد نص القرآن الكريم على ذلك بقوله: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾[2].

وقد أوضح القرآن الكريم أن اختيار الرسل ليس شأنا من شؤون البشر، وإنما هو أمر خطير اختص الله به نفسه، حيث جرت سنة الله على أن يبعث لكل أمة رسولا منهم[3]. لذا فإن هؤلاء الرسل قد جاؤوا متتابعين منذ عهد آدم حتى محمد (ﷺ): ﴿ ۞ إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ۝ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ ...﴾[4]. وقد كانت الغاية من إرسال هؤلاء الرسل إلى قومهم هي أن يطاعوا بأمر الله: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ﴾[5].

---

(1) ابن هشام، السيرة، ق1، ص294.
(2) سورة الأحزاب: 40.
(3) سورة آل عمران: 179.
(4) سورة النساء: 163 - 164.
(5) سورة النساء: 64.

لقد كانت الترجمة الواقعية لهذه العقيدة هي أن يؤمن الناس من أهل مكة وغيرهم بأن محمدا رسول الله. وبناء على ذلك فإن عليهم أن يتبعوه ويطيعوا أوامره لأنه ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ﴾[1].

ويبدو أن رجال الملأ المكي وغيرهم من شيوخ القبائل العربية قد أدركوا أن الإيمان بهذه العقيدة سينقل محمدا (ﷺ) إلى مركز القيادة في قومه وإنه بالتالي سيحدث انقلابا في البنية السياسية للمجتمع القبلي وذلك للأسباب الآتية:

أ- إن الرسالة لم تصل إلى محمد (ﷺ) استنادا إلى مكانته في القبيلة، فهو لم يكن رئيسا لعشيرته ولا حتى من رجال الملأ في مكة. كما أن الرسالة لم تصل إليه بناء على ثروة كبيرة يملكها، فهو كان أقرب للفقر منه للغنى. ولكن الرسالة جاءته بناء على اختيار الله له. وقد أشار القرآن الكريم إلى اعتراض المشركين على هذا الاختيار استنادا إلى المعايير القائمة في مجتمعهم: ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴾[2] أي من مكة والطائف.

ب-إن التزام الناس بطاعة محمد (ﷺ) بحكم الإيمان برسالته سيحول الناس "وبضمنهم رجال الملأ وشيوخ القبائل" إلى مسلمين، أي مستسلمين لأوامر الله ورسوله. وبذلك يصبح الرسول هو الرئيس الفعلي للمجتمع الجديد ويفقد شيوخ القبائل سلطتهم السياسية على قومهم. وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك بقوله: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴾[3].

ج- إن آفاق الرسالة الإسلامية تتجاوز الآفاق القبلية التي كانت قائمة لتصل إلى أفق الوحدة القومية ذات الأبعاد الإنسانية. فقد نزل القرآن بلغة العرب العامة وخاطب الرسول بقوله: ﴿ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ۝ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴾[4]، ﴿ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ

(1) سورة النساء: 80.
(2) سورة الزخرف: 31.
(3) سورة الأحزاب: 36.
(4) سورة الشعراء: 194 - 195.

ءَايَـٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ ﴾[1].

وقد أوضح القرآن أن اختلاف الناس في اللغة أو النسب أو اللون لا ينبغي أن يخلق حواجز تدعو إلى النفرة والخصام وإنما ينبغي أن تكون حافزا للتعارف والوئام لأن الله تعالى هو رب الناس جميعا وخالقهم ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ ﴾[2]. وهكذا فإن الرسالة الإسلامية لم تكن مقصورة على قريش أو العرب وحدهم وإنما بدأت بهم لتصل بعد ذلك إلى الناس كافة. إن هذا التدرج في آفاق الرسالة الإسلامية يتضح من خلال التأمل في الآيات الآتية: ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾ ﴾[3]، ﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ ﴾[4]، ﴿ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ۚ ﴾[5]، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ ﴾[6]. ﴿ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾. ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾ ﴾[7]، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾[8].

لقد دفعت الأسباب آنفة الذكر رجال الملأ المكيين إلى معارضة الرسول (ﷺ) وعدم الإيمان بدعوته لأنها تهدد الأسس التي تقوم عليها زعامتهم للمجتمع. وربما كانت هذه الأسباب ذاتها هي التي اجتذبت أولئك الرجال والنساء الذين كانوا قد ضاقوا بما كان عليه قومهم من تفرق وضلال نحو الدعوة وجعلتهم يؤمنون بها، وقد شاركهم إيمانهم كثير من المستضعفين الذين وجدوا في الدعوة الجديدة ما يريح

---

(1) سورة فصلت: 42.
(2) سورة الحجرات: 13.
(3) سورة الشعراء: 214.
(4) سورة الزخرف: 44.
(5) سورة الأنعام: 92.
(6) سورة إبراهيم: 4.
(7) سورة الأنبياء: 107.
(8) سورة سبا: 28.

نفوسهم ويحسن من أوضاعهم[1]، خصوصا وأنها قائمة على قاعدة ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾[2]. وهكذا فقد اتخذ الإسلام موقفا اجتماعيا متعاطفا مع الفقراء والمستضعفين في نفس الوقت الذي أخذت فيه آيات القرآن الكريم توجه الانتقادات إلى رجال الملأ بصفتهم ملاكا للرقيق، ظالمين للأيتام والفقراء، متكبرين، بخلاء، ومستغلين للآخرين في معاملاتهم التجارية[3].

3 - الإيمان بالرسالات السابقة:

في الوقت الذي دعا فيه الرسول (ﷺ) المشركين من قومه إلى الإيمان بدعوته كان يعلم أن في جزيرة العرب أقواما من أهل الكتاب يؤمنون مثله بالتوحيد[4]. فقد توقع تأييدهم ونصرتهم، خصوصا وأن القرآن الكريم قد أكد أن الرسالة التي نزلت على محمد (ﷺ) هي امتداد لرسالة الإسلام التي نزلت على جميع الأنبياء السابقين: ﴿ ۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ ﴾[5].

إن ما ورد آنفا لا يعني أن هنالك تطابقا بين الإسلام والأديان السماوية الأخرى، وإنما يعني أن هنالك اتفاقا في جوهر العقيدة. أما التفاصيل المتعلقة بمناسك العبادة وأحكام الشريعة فقد أشار القرآن الكريم إلى التمايز بين هذه الأديان بقوله: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَـٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟

(1) العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص295 - 297.

(2) سورة الحجرات: 13.

(3) سورة الفجر: 17 - 20.

(4) ابن هشام، السيرة، ق1، ص180 - 240، إميل ودرمنغم، حياة محمد، ترجمة عادل زعيتر، مصر، ص125.

(5) سورة الشورى، 12، راجع أيضاً سورة الأحقاف 13، وسورة فاطر 92، وسورة يوسف111.

ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾[1].

إن موقف الإسلام المتسامح مع أهل الكتاب قد مهد الطريق لتقوية أواصر الثقة والتعاون بين المسلمين وكل من المسيحيين واليهود على مستوى الحياة الاجتماعية، لذا أباح القرآن الكريم للمسلمين الزواج من نساء أهل الكتاب والأكل من طعامهم بقوله: ﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾[2].

وقد سعى الرسول (ﷺ) نحو إقامة علاقات سياسية جيدة مع أهل الكتاب من خلال بعض المواقف ذات الدلالة العميقة نوجزها فيما يلي:

أ - لقد أظهر القرآن الكريم تعاطف المسلمين العميق مع الروم البيزنطيين "المسيحيين" في حربهم مع الفرس "المجوس" بقوله: ﴿ الٓمٓ ﴿١﴾ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ﴿٢﴾ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِى بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾ بِنَصْرِ ٱللَّهِ ۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥﴾ ﴾[3].

ب - حينما اشتد أذى مشركي مكة للمسلمين، أمر الرسول (ﷺ) مجموعة من المسلمين بالهجرة إلى الحبشة (المسيحية) بقوله: "لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكا لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم فرجا مما أنتم"[4]. وقد روى ابن هشام أن النجاشي أحسن وفادة المسلمين وأظهر تعاطفه مع تعاليم الإسلام حينما عرضت عليه بعض آيات القرآن الكريم حتى لقد بكى وبكى معه أساقفته وقال للمسلمين: "إن هذا والذي جاء به عيسى ليخرج من مشكاة واحدة"[5]، وقد وصف القرآن الكريم مثل هذا الموقف للمسيحيين بقوله: ﴿ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم

(1) سورة المائدة: 42 - 48.

(2) سورة المائدة: 5.

(3) سورة الروم: 1 - 5.

(4) ابن هشام، السيرة، ق1، ص321 - 322.

(5) المصدر نفسه، ق1، ص336 - 337.

مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنۡهُمۡ قِسِّيسِينَ وَرُهۡبَانٗا وَأَنَّهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ ﴿٨٢﴾ وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلۡحَقِّۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكۡتُبۡنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨٣﴾ ﴾[1].

ج - بعد هجرة الرسول (ﷺ) إلى المدينة كتب كتابا بين "المهاجرين والأنصار واعد فيه اليهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم". وكان مما جاء فيه: "وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم" و"إن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، لمواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم واثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته"[2].

إن سياسة الإسلام الودية تجاه أهل الكتاب لم تنجح في تحقيق أهدافها وذلك بسبب الموقف المحافظ والمتعصب لكثير منهم ومعارضة اليهود الشديدة لسياسة الرسول (ﷺ) التوحيدية بعد هجرته إلى المدينة مما اضطره إلى محاربتهم وإجلائهم عنها[3]. ومع كل ذلك فقد بقي موقف الإسلام المبدئي من أهل الكتاب الذي أوضحناه آنفا ثابتا ونص القرآن الكريم على ضرورة منحهم الذمة والامان طالما اظهروا الولاء للمسلمين ووافقوا على دفع الجزية التي هي بديلا عن النصر والجهاد أي هي عوض عن الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين. لذا أسقطت عن أهل الكتاب الذين التحقوا بالجهاد إلى جانب المسلمين، كما أعفي منها الرهبان والشيوخ والنساء[4].

4 - البعث بعد الموت:

يقوم هذا الركن من أركان العقيدة الإسلامية على الاعتقاد بأن الموت ليس خاتمة المطاف بالنسبة للإنسان. "فإن الله تعالى خالق كل شيء والقادر على كل شيء سوف يعيد الخلق كما أنشأه أول مرة وينشر الناس من القبور ويبعثهم إلى الحياة"[5]

(1) سورة المائدة: 82 - 85.

(2) ابن هشام، السيرة، ق1، ص501 - 504.

(3) المصدر نفسه، ق2، ص47 - 57، راجع أيضاً سورة آل عمران: 118 - 120.

(4) عمارة، د. محمد، الإسلام والوحدة القومية، القاهرة 1979، ص89 - 106.

(5) العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص305.

يوم القيامة. وقد أوضح القرآن الكريم أن الناس سيحاسبون عن أعمالهم التي قدموها في حياتهم الأولى حيث سيقدم لكل إنسان كتابا يحوي جميع أعماله: ﴿ وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴿٤٩﴾ ﴾[1].

لقد بين القرآن الكريم أن الأفراد الذي تزيد سيئاتهم على حسناتهم في يوم الحساب سيعاقبون بدخول جهنم. أما الذين ترجح حسناتهم سيئاتهم فإنهم سيكافؤون بدخول الجنة.

وقد قدم القرآن الكريم أوصافاً حية ومؤثرة لحالة أهل الجنة وأهل جهنم من أجل ترغيب الناس في الإيمان وعمل الخير وترهيبهم من عواقب الكفر وعصيان أوامر الله[2].

إن العقبة الكبرى التي واجهت الرسول (ﷺ) وهو يبشر قومه من المشركين أنهم كانوا لا يؤمنون بعقيدة البعث بعد الموت. وقد أوضح القرآن أنهم يقولون: ﴿ إِنْ هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴿٣٧﴾ ﴾[3].

إن عقيدة البعث بعد الموت التي كانت تلتقي مع حب الإنسان للحياة وتطلعه للخلود قد غلبت عقيدة المنكرين للبعث التي تنطوي على نوع من العدمية وغلق باب المستقبل أمام الإنسان. لذا أخذ كثير من المشركين يستجيبون للدعوة الجديدة وينضمون إلى صفوف المؤمنين[4].

وقد لوحظ أن فكرة البعث بعد الموت ذات أهمية كبرى في النظام الأخلاقي والاجتماعي للإسلام. وذلك لأن البعث يتبعه يوم الحساب الذي يتقرر فيه مصير الإنسان حيث يحصل على السعادة والراحة الأبدية ويخلد في الجنة أو يذهب إلى حيث العذاب الأبدي. وحصوله على إحدى هاتين النتيجتين يتوقف على أعماله في

---

(1) سورة الكهف: 49.

(2) المرجع السابق، ص306 - 309.

(3) سورة المؤمنون: 37.

(4) يراجع بحثنا: دور العقيدة الإسلامية في تحقيق وحدة العرب الأولى، مجلة آداب المستنصرية، بغداد 1984، العدد8، ص653 - 655.

الدنيا"[1].

أمة واحدة من دون الناس:

لقد سعى الرسول (ﷺ) نحو إنشاء أمة متميزة في عقيدتها وسلوكها ومثلها الأخلاقية. لذا كان قبول الإسلام يتطلب من صاحبه الإيمان بأركان العقيدة الإسلامية والعيش وفقا لقيمها العليا. وهذه القيم تتحدد في مجالات متعددة أبرزها:

1- قيم الاحترام والمحبة والحرص على العلاقات العائلية.

2- قيم تتعلق بالطهارة والتحصن والابتعاد عن الفساد والزنى والفواحش.

3- قيم تتعلق بالإخلاص والصدق والابتعاد عن الكذب والخيانة.

4- قيم تتعلق بالعدل.

5- قيم تتعلق بالوفاء بالعهد والأمانة.

6- قيم تتعلق بعدم الاعتداء على أموال الناس وتجنب السرقة والربا والإحسان للناس.

7- قيم تحث على العمل الصالح وعمل الخير والإنفاق على المحتاجين.

8- قيم تتعلق بالمحبة والمودة.

9- قيم تتعلق بالصبر والجهاد والتضحية.

10- قيم تتعلق بالشعور بالمسؤولية[2].

لقد أطلق القرآن الكريم على المؤمنين بالرسالة الجديدة صفة "أمة". وهي تلك الجماعة من المؤمنين التي حملت الرسالة الإسلامية وراحت تجاهد من أجل نشرها في الأرض. لذا وصفها القرآن الكريم بقوله: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾[3]، ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[4].

لقد حرص الإسلام على أن تضم الأمة الجديدة أبناء الأمة العربية كافة لتصل

---

(1) العلي، محاضرات.. ص309 - 310.

(2) الحديثي، الدكتور نزار عبد اللطيف، محاضرات في التاريخ العربي، بغداد 1979، ص40 - 41.

(3) سورة آل عمران: 100.

(4) سورة البقرة: 142.

من خلالهم إلى الناس كافة ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾[1].

وقد اقتضى التدرج في نشر الدعوة أن يبدأ بعشيرته وقومه من أهل مكة ومن حولها ليصل بعد ذلك إلى بقية الناس ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾ ﴾[2]، ﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ﴾[3]، ﴿ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾[4]، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾[5].

إن الانتساب إلى "الأمة" الناشئة كما أوضح القرآن الكريم لا يتطلب نسبا معينا أو ثروة خاصة وإنما يتطلب الإيمان وحده. كما أن مكانة الفرد في هذه الأمة لا تستند إلى معايير المجتمع السابقة كالنسب وكثرة الأموال والأولاد، وإنما تستند إلى التقوى والعمل الصالح ﴿ وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُم بِٱلَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰٓ إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ﴾[6]، ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾[7].

وقد امتازت "الأمة" الجديدة بأنها أمة منفتحة على الناس كافة لأنها تقوم على الإيمان، وهو مسألة عقيدة وضمير. وبذلك تجاوزت الحواجز والتقسيمات القبلية والعرقية. جاء في القرآن الكريم ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾[8]

لقد مرت عملية نشأة وتطور الأمة بمرحلتين: عرفت المرحلة الأولى بالمرحلة المكية وقد استغرقت زهاء ثلاثة عشر عاما[9]، حيث تميزت بدعوة الرسول (ﷺ) لقومه

(1) سورة الشعراء: 193 - 194.

(2) سورة الشعراء: 214.

(3) سورة الزخرف: 44.

(4) سورة الأنعام: 92.

(5) سورة سبأ: 28.

(6) سورة سبأ: 37.

(7) سورة الحجرات: 13.

(8) سورة الحجرات: 13.

(9) وات، محمد في مكة، ص103 - 104.

للإيمان بالإسلام عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن[1]. وقد أفلح هذا الأسلوب في هداية بعض أهله وأصدقائه، إضافة إلى بعض الشباب والنساء من قومه. كما آمن به بعض المستضعفين من الموالي والرقيق[2]. أما زعماء قومه من رجال الملأ فقد رفضوا الإيمان بالدعوة ووقفوا في وجهها بقوة لأنها تتعارض مع مصالحهم كما أوضحنا سابقا.

وقد سلك رجال الملأ سبيل الضغط الاجتماعي والاقتصادي على من امن من أبناء العشائر المكية.. واستخدموا الإكراه والتعذيب ضد الرقيق وغيرهم من المستضعفين.

وحين أيقن الرسول (ﷺ) أنه لن يؤمن من قومه إلا من قد آمن أخذ في عرض نفسه على القبائل العربية "يسألهم أن يصدقوه ويمنعوه" حتى يبين ما بعثه الله به من رسالة الإسلام[3]. وقد بدأت نهاية هذه المرحلة تظهر حينما التقى الرسول (ﷺ) بستة نفر من قبيلة الخزرج فعرض عليهم الإسلام "فأجابوه فيما دعاهم إليه" وقالوا: "إنا قد تركنا قومنا ولا قوم من العداوة والشر ما بينهم، فعسى أن يجمعهم الله بك، فسنقدم عليهم، فندعوهم إلى أمرك، ونعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين، فإن يجمعهم الله عليه فلا رجل أعز منك"[4].

ويبدو من مجمل دراسة الظروف العامة في يثرب أنها كانت مهيأة لتقبل الرسالة الإسلامية أكثر من مكة. لذا ما كاد النفر الذين قابلوا الرسول (ﷺ) يعودون إلى قومهم ويحدثونهم عن الرسول (ﷺ) ودعوته "حتى فشا فيهم - الإسلام - فلم يبق دار من دون الأنصار إلا وفيها ذكر من رسول الله (ﷺ) كما يقول ابن إسحاق[5].

وهكذا تواصلت لقاءات الرسول (ﷺ) مع وفود يثرب عند العقبة في السنتين التاليتين حتى تم الاتفاق في بيعة العقبة الثانية على أن يهاجر الرسول (ﷺ) وصحبه

(1) سورة النحل: 125.

(2) العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص295 - 297.

(3) ابن هشام، السيرة، ق1، ص422.

(4) المصدر نفسه، ق1، ص492.

(5) المصدر نفسه، ق1، ص430.

المكيين إلى يثرب مقابل تعهد أهل يثرب بحماية الرسول (ﷺ) والدفاع عنه[1].

لقد أشرت هجرة الرسول (ﷺ) بداية المرحلة الثانية من مراحل تكوين "الأمة". وقد عرفت هذه المرحلة بالمرحلة المدنية وذلك لأن مدينة يثرب غدت قاعدة الدعوة الإسلامية. وقد استغرقت هذه المرحلة عشر سنوات تم للإسلام فيها النصر على أعدائه وتحقيق وحدة الأمة العربية في شبه الجزيرة العربية في إطار رسالة الإسلام.

لقد دخل الرسول (ﷺ) مدينة يثرب بصفته رسولا قائدا وليس بصفته لاجئا وذلك لأن المسلمين من الأوس والخزرج كانوا قد آمنوا بأنه "رسول الله"، وإن طاعته واجبة كطاعة الله. وقد عبروا عن هذا الإيمان على المستوى السياسي بمبايعة الرسول (ﷺ) "على السمع والطاعة" في بيعة العقبة الثانية. أما بقية أبناء الأوس والخزرج ممن لم يدخلوا في الإسلام فقد أظهروا للرسول (ﷺ) الاحترام تضامنا مع قومهم. وكذلك فعل يهود المدينة تضامنا مع حلفائهم من الأوس والخزرج[2].

لقد أدرك الرسول (ﷺ) منذ البداية أن عليه العمل من أجل تقوية مركزه وبناء الوحدة الداخلية في المدينة. لذا اتخذ الخطوات الآتية:

1- من أجل تحقيق الوحدة بين أبناء قبيلتي الأوس والخزرج المتنافسين فقد أطلق عليهم وصف "الأنصار" لأنهم نصروا الدعوة، كما أطلق على المسلمين الذين قدموا إلى المدينة أيًا كان انتمائهم القبلي وصف "المهاجرين"[3].

2- ولغرض تمتين الروابط بين المهاجرين والأنصار وحل المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي واجهت المهاجرين إلى المدينة في أول عهدهم بها فقد أعلن الرسول (ﷺ) المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار فقال لهم: (تآخوا في الله أخوين)[4]. ويبدو أن هاتين الخطوتين قد حققتا أهدافهما في تحقيق الوحدة بين عنصري الأمة الأساسيتين لذا أشار القرآن بقوله: ﴿ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا ﴾[5].

(1) المصدر نفسه، ق1، ص442.
(2) يراجع بحثنا: نشأة دولة المدينة في يثرب، مجلة الجامعة، الموصل، 1972/3/1، ص55 - 60.
(3) ابن هشام، السيرة، ق1، ص505.
(4) المصدر نفسه، ق1، ص505.
(5) سورة آل عمران: 103.

3- قام الرسول (ﷺ) ببناء المسجد ليكون مركزا لنشاطات المسلمين المختلفة حيث يجتمعون فيه لأداء الصلاة وسماع توجيهات ومواعظ الرسول (ﷺ) وللتداول في أمورهم العامة[1].

4- ثم إن الرسول (ﷺ) كتب كتابا يستهدف تنظيم العلاقات بين سكان المدينة عرف بـ"الصحيفة". وقد اعتبره كثير من الكتاب المعاصرين بمثابة "دستور للمدينة". وكان أهم ما تضمنه هذا الكتاب ما يأتي:

أ - اعتبر "المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس"، "وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم". وبذلك تكون "الأمة" الناشئة مؤلفة مبدئيا من المسلمين - المهاجرين والأنصار - وممن يتبعهم من مشركي الأوس والخزرج ويهود مدينة يثرب.

ب - تقوم العلاقة بين أبناء الأمة وبغض النظر عن انتماءاتهم القبلية أو الدينية على أساس المساواة والتضامن في جميع الأحوال.

ج - تعتبر مدينة يثرب حرما آمنا بالنسبة لأهل المدينة فلا يجوز لهم الاقتتال أو سفك الدماء.

د - يكون الرسول (ﷺ) "مردا" ترد إليه المشاجرات والمخاصمات كافة للفصل فيها - أي قاضيا - كما لا يجوز لأحد الخروج للحرب إلا بإذن منه[2].

لقد ساعدت هذه الإجراءات التنظيمية التي قام بها الرسول (ﷺ) على إيجاد سلطة منظمة تحت قيادته تتولى مسؤولية حكم سكان مدينة يثرب. وبذلك بات من الممكن القول أن الرسول (ﷺ) قد أفلح في إنشاء "دولة - مدينة" في يثرب لتكون نواة للدولة العربية الإسلامية الكبرى.

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن الرسول (ﷺ) لم يستخدم مصطلح "دولة" لوصف السلطة الناشئة وإنما استمر في استخدام مصطلح "أمة" الذي يحمل معنى أوسع من معنى دولة والذي استخدم في العصور اللاحقة بمعنى الأسرة الحاكمة[3].

---

(1) المصدر السابق، ق1، ص498.

(2) المصدر نفسه، ق1، ص501 - 504.

(3) يراجع بحثنا نشأة وتطور مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي، مجلة آداب الرافدين، الموصل =

الجهاد من أجل التوحيد والوحدة:

شكلت هجرة الرسول (ﷺ) إلى المدينة نقطة تحول كبرى في حياة "الأمة" الناشئة وفي أسلوب عمل الرسول (ﷺ). فبعد أن كانت هذه الأمة واقعة تحت سلطة أعدائها من رجال الملأ المكيين، غدت بعد الهجرة أمة مستقلة، تعيش تحت قيادة الرسول (ﷺ). ومن ثم فقد أصبح بإمكانها مواجهة أعدائها بالقوة بعد أن كانت تكتفي بالصبر والمسامحة. لذا لم يعد الجهاد في سبيل الله مقصورا على بذل الجهد في سبيل نشر الدعوة عن طريق الكلمة والإقناع، بل انضاف إليه بذل الجهد في استعمال السيف لقهر الأعداء في ميدان القتال. وقد أوضح القرآن الكريم هذا التحول ودوافعه بقوله:

﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾ ﴾[1].

لقد كان تفسير هذه الآيات إن الله قد أذن للأمة الناشئة أن تلجأ إلى السيف لمواجهة قبيلة قريش التي اضطهدت المسلمين ومنعتهم من ممارسة حقهم في العبادة والدعوة مما اضطرهم للهجرة عن موطنهم. لذا فقد شرع الرسول (ﷺ) بعيد استقراره في يثرب إلى تنظيم سرايا مسلحة للقيام باعتراض قوافل قبيلة قريش ومصادرتها[2]. وكان الغرض من هذا الإجراء على ما يبدو فرض حصار اقتصادي على تجارة قريش الخارجية لإرغامها على الاعتراف بالأمة الناشئة وإقامة علاقات طبيعية معها.

غير أن قريش لم ترضخ لهذا الضغط ولجأت إلى المواجهة المسلحة ضد المسلمين، مما أدى إلى حصول معركة بدر في السنة الثانية للهجرة حيث تحقق فيها

=

عدد4، سنة 1972.

(1) سورة الحج: 30 - 41.

(2) ابن هشام، السيرة، ق1، ص501 - 505.

انتصار كبير للمسلمين[1]. وقد حمل هذا الانتصار قريشا على أعداد أقصى ما تستطيع من قوة للثأر من المسلمين. وقد تم لها ما أرادت في معركة أحد التي وقعت في السنة الثالثة للهجرة[2]. ثم واصلت قريش جهودها في جمع الأنصار والحلفاء حيث تمكنت من حصار المدينة في غزوة الأحزاب في السنة الخامسة للهجرة ولكنها فشلت في اقتحام المدينة[3]. وبذلك عدت نتيجة هذه الغزوة نصرا للمسلمين. وهكذا انتقل زمام المبادرة إلى أيديهم حيث اتجهوا في السنة السادسة إلى مكة طالبين السماح لهم بدخولها لغرض زيارة الكعبة، وذلك لأن القرآن الكريم اعترف بقدسية الكعبة وأمر المسلمين بالتوجه نحوها بالصلاة.

لقد رفضت قريش هذا الطلب وهددت باستعمال السلاح لمنع المسلمين من دخول مكة. غير أنها اضطرت في النهاية تحت ضغط حلفائها - الذين استنكروا موقفها من المسلمين الذين جاؤوا مكبرين وزائرين لبيت الله الحرام - إلى مفاوضة المسلمين وتوقيع صلح الحديبية معهم[4].

إن صلح الحديبية قد ضمن للمسلمين الحق في زيارة الكعبة في السنة التالية، والحق في نشر الدعوة الإسلامية بين القبائل العربية، مما فتح آفاقا جديدة أمام انتشار الإسلام في شبه الجزيرة العربية وأتاح للرسول (ﷺ) المجال في كسب مزيد من الأنصار والحلفاء والقضاء على معارضة بعض الخصوم الألداء كيهود خيبر. وبذلك أصبحت "الأمة" الجديدة مهيأة لمواجهة أية قوة تقف في وجهها أو تتحداها في شبه الجزيرة العربية. فما كادت قريش تخل بأحد بنود صلح الحديبية في السنة الثامنة للهجرة حتى توجه الرسول (ﷺ) على رأس جيش مؤلف من عشرة آلاف مقاتل وفتح مكة من دون مقاومة يعتد بها[5]. وبذلك تمكن من وضع حد لمقاومة قريش للدعوة الإسلامية التي استمرت عشرين عاما. حيث أقبل زعماء هذه القبيلة وأبناؤها على مبايعة الرسول (ﷺ) والدخول في الإسلام. وقد وصف القرآن الكريم هذه الحالة بقوله: ﴿ إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ

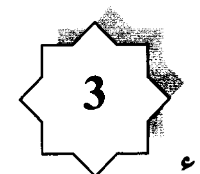
(1) المصدر نفسه، ق1، ص606 - 607.
(2) المصدر نفسه، ق2، ص60 - 70.
(3) المصدر نفسه، ق2، ص214 - 233.
(4) المصدر نفسه، ق2، ص308 - 327.
(5) المصدر نفسه، ق2، ص389 - 418.

وَٱلْفَتْحُ ۝ وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِى دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا ۝ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًا ۝ ﴾[1].

لقد كانت مكة عاصمة الشرك في جزيرة العرب. ومن ثم فقد أدى فتحها إلى دخول بقية بلاد العرب في الإسلام بسهولة.. فلم تلبث الطائف أن جاءت مسلمة[2]. ثم أخذت القبائل العربية ترسل الوفود إلى الرسول (ﷺ) لمبايعته على الإسلام، حتى لقد أطلق على السنة التاسعة للهجرة عام الوفود لكثرة الوفود العربية التي جاءت إلى الرسول (ﷺ) لمبايعته[3]. لذا أعلن القرآن الكريم في هذا العام إلغاء الشرك من جزيرة العرب وحرم على المشركين زيارة الكعبة[4]. وبذلك أصبح الإسلام هو العقيدة الرسمية للعرب وللدولة العربية الموحدة.

"وهكذا حققت العقيدة التي جاءت تدعو إلى وحدة الله في السماء وحدة الأمة العربية على الأرض وراحت تكرس جهود أبنائها من أجل تحقيق الأهداف العليا للرسالة الإسلامية التي أوضح القرآن الكريم أبعادها بقوله: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ۝ ﴾[5].

(1) سورة النصر: 1 - 3.
(2) المصدر السابق، ق2، ص537 - 542.
(3) المصدر نفسه، ق2، ص2، ص560.
(4) سورة التوبة: 1 - 8.
(5) سورة الأنبياء: 107.



الأخوة الإسلامية ودورها في إشاعة روح المساواة والتضامن في المجتمع(*)

تمهيد:

إن فهم فكرة الأخوة في المجتمع الإسلامي، تتطلب دراسة هذه الفكرة وأبعادها الكاملة في المجتمع العربي عند ظهور الإسلام، كي نتعرف على الأسلوب الذي اتبعه الإسلام في التعامل مع فكرة الأخوة بين أبناء القبائل العربية، وكيف أنه أقر الجوانب الإيجابية التي كانت موجودة فيها، وكيف عمل على إلغاء أو تعديل الجوانب السلبية التي كانت تحيط بها، ذلك أن الإسلام جاء ليأمر بالمعروف ويثبت ما هو قائم منه، ولينهى عن المنكر ويجتث ما هو موجود منه.

لقد اقتصر البحث في معالجته لفكرة الأخوة في المجتمع الإسلامي على عصر الرسالة دون التطرق إلى العصور التالية، نظرا لضيق المجال، ولأن هذا العصر هو العصر الذي تأسس فيه المجتمع الإسلامي، وأرسيت فيه قواعده وقيمه الأساسية، ومن ثم فهو يشكل حجة يحتج بها على الأجيال الإسلامية التي جاءت من بعده كافة مع ضرورة مراعاة تأثير التغير في ظروف الزمان والمكان.

الأخوة في القبيلة العربية:

لقد كانت القبيلة تشكل الوحدة السياسية والاجتماعية الكبيرة التي يعيش في إطارها الفرد العربي عند ظهور الإسلام. وكان هؤلاء الأفراد يعتقدون بأنهم ينحدرون من جد أعلى واحد. ومن ثم فقد كان الترابط يقوم بينهم على أساس القرابة المستندة إلى رابطة الدم، فجميع أفراد القبيلة أخوة وأبناء عمومة وليس بينهم من غريب سوى بعض الحلفاء الذين التحقوا بالقبيلة، إما لكونهم كانوا رقيقا في القبيلة ثم حصلوا على حريتهم فأصبحوا حلفاء وموالي للقبيلة أو أنهم انفصلوا عن قبيلتهم الأصلية بسبب

(*) نشرت هذه الدراسة في المجلة العربية للدفاع الاجتماعي، تصدرها المنظمة العربية للدفاع الاجتماعي ضد الجريمة، المغرب، العددان التاسع عشر والعشرون، 1985، ص587 - 598.

خلع قبيلتهم لهم والتحقوا بالقبيلة الجديدة عن طريق الحلف. وعلى كل حال فقد كان عدد الحلفاء في القبيلة ضئيلا، وكانت منزلتهم فيها دون منزلة أبناء القبيلة الأصلاء الذين كانوا يسمون "الصليبة".

إن الحقوق التي كان يتمتع بها أفراد القبيلة نابعة من فكرة الأخوة الحقيقية أو المصطنعة "الولاء" التي كانت تربط أبناء القبيلة الواحدة والتي تتلخص في الأمور الآتية:

1- المساواة في الحقوق والواجبات: - لقد كان أفراد القبيلة الواحدة يتساوون في الحقوق والواجبات من الناحية النظرية في الأقل نظرا لاعتقادهم بوحدة أصولهم، فقد كانوا يرون أن "دمائهم تتكافأ في قيمتها". ومن ثم، فليس لأحد أن يتعالى على أحد بسبب أصله. ولكن له أن يفخر بسبب أعماله المجيدة وإنجازاته الكبيرة وخصوصا إذا كانت في مجال الخدمة العامة. كما كان لكل فرد في القبيلة الحق في حضور مجلس القبيلة وعرض آرائه أمام الآخرين والدفاع عنها. وكانت "علاقة الفرد بالقبيلة كعلاقته بعائلته، وليس هناك فرق بين الشيء العام والخاص... ومن ثم فقد كانوا يقومون بواجباتهم نتيجة شعورهم بالمسؤولية نحو روح الأخوة والجوار، لا نتيجة إلزام سياسي أو قانوني، إذ لم يكونوا ليتحملوا وجود طبقة مصطنعة فوقهم تحكمهم. فلم تكن هناك محاكم إدارية، ولا إدارة مركزية للحكومة، ولا ضرائب أو واردات أو موظفون خاصون للجباية، إذ إنهم يشتركون جميعا في إدارة وظائف المجتمع"[(1)].

2- التكافل والتعاون: - إن الشعور بالأخوة قد تولد عنه شعور أخلاقي بضرورة تعاون وتكافل أفراد القبيلة في السراء والضراء "العصبية" فكان من واجبات الفرد أن يرحم الضعيف، ويزور المريض، ويطعم الفقير، ويرعى الأرملة، ويشيع الموتى، ويبذل في أيام القر والضنك لإطعام الضعيف. كما كان من واجبات القبيلة تجاه أبنائها أن تفك العاني - الأسير - وتعين على دفع دين المدين، أو دفع الدية، أو تأخذ الثأر. وبإزاء ذلك كان على الفرد أن يتضامن مع أفراد قبيلته - فينصر إخوانه ظالمين أو مظلومين ويلبي دعوتهم إذا طلبوا النجدة أو إذا دهم القبيلة خطر يهددها. بل إنه يرضى عن طيب نفس أن يتحمل بعض مسؤولية أعمال غيره، فيسهم في دفع الدية عنهم،

(1) الدكتور صالح أحمد العلي، محاضرات في تاريخ العرب، الموصل 1981، ص154 - 155.

ويشارك في الحروب التي قد تنشب نتيجة سوء تصرف أحد أفراد قبيلته أو نتيجة الاعتداء عليهم. والواقع أن الباقين ينظرون إليه كجزء لا ينفصل عن القبيلة، فقد يحملونه جريرة غيره ويقتلونه مقابل قتيل لهم قتله أحد أفراد قبيلته.

3- الجريمة والعقاب في القبيلة: إن اعتداء الفرد على أحد أبناء قبيلته يتنافى وروح الأخوة والتكافل التي تشكل جوهر حياة القبيلة. ومن ثم فقد كانت الجريمة تتنافى مع المروءة والأخلاق التي ينبغي أن يتحلى بها أفراد القبيلة. لذا كانت القبيلة تعمد إلى معاقبة الجاني بصورة تتناسب مع حجم الجريمة. ويمكن حصر هذه الجرائم وعقوباتها بالحالتين الآتيتين:

أ - جريمة القتل: وكان عقابها قتل القاتل عملا بمقولة "القتل أنفى للقتل" ولكن الاقتصاص من الجاني كان حقا خاصا لذوي المقتول، فلهم إقامته على الجاني، وعلى العشيرة معاونتهم في هذا المجال إذا أرادوا الاقتصاص، ولهم كذلك العفو عن الجاني والاكتفاء بأخذ الدية.

ب - اما الجرائم الأخف من القتل، فإن القاعدة المتبعة في الاقتصاص من الجاني في حالة عدم عفو المجنى عليه أو الاتفاق على التعويض المناسب فهي "العين بالعين والسن بالسن" أي التماثل بين الجناية وعقوبتها.

إن الجهة التي تتولى الحكم في المنازعات والجرائم التي تقع في داخل القبيلة هو شيخ القبيلة طبقا لقواعد العرف والتقاليد. ويقوم "الملأ" في القبيلة بمعاونة الشيخ في هذا المجال. مما يجعل أمر سيادة الأمن والنظام في داخل القبيلة أمراً ميسورا.

ولكن الصعوبة كانت تكمن في حالة وقوع المنازعات والاعتداءات بين أشخاص من قبائل مختلفة مما يتطلب الاتفاق على تحكيم "حكم" من جهة محايدة يتعهد الطرفان بقبول نتيجة تحكيمه وفي حالة العجز عن الاتفاق تكون النتيجة التي لا مفر منها هي نشوب الحرب بين القبيلتين واستمرارها بسبب عادة الأخذ بالثأر والثأر المقابل، وهكذا يدور الصراع في حلقة مفرغة[1].

الإسلام وفكرة الأخوة:

حينما ظهر الإسلام، وجد أن أبرز ما يعاني منه المجتمع العربي سياسيا

(1) المرجع نفسه ص 153 - 154، 162 - 164.

واجتماعيا، هو ضيق أفق النظرة التي تقصر فكرة الأخوة وما يتبعها من حقوق المساواة والتعاون و"التكافل على أفراد القبيلة التي ينتمي إليها الفرد دون غيرها من القبائل. فحاول جاهدا تعديل هذه النظرة من خلال وضع مجموعة من القواعد التي تنظم العلاقات بين البشر وضمن التنظيم الآتي:

1 - الأخوة الإنسانية: - لقد قرر القرآن الكريم أن أصل البشر واحد، وإن انقسامهم إلى شعوب وقبائل ينبغي أن يكون دافعا لهم للتعاون والتعارف لا التخاصم والتناكر. فكأن القرآن أراد أن يقول للناس أن كلهم أبناء قبيلة واحدة وأن جد هذه القبيلة الأكبر هو آدم: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ ﴾[1]، و﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ ﴾[2].

بناء على ما تقدم، فقد أعطى القرآن الكريم للنفس الإنسانية حرمة أيًا كان صاحبها، وشدد في تحريم العدوان عليها فقرر أن ﴿ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۚ ﴾[3]. لذا فقد أمر القرآن الكريم بمعاقبة القاتل بالقتل ما لم يرض ولي المقتول بأخذ الدية ﴿ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ ﴾[4].

لقد ذهب فريق من الفقهاء إلى حصر مفهوم "النفس بالنفس" على النفس المؤمنة استنادا إلى قول الرسول (ﷺ) في الصحيفة التي أعلنها في المدينة: "لا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر" إلا أن فقهاء آخرين وعلى رأسهم أبو حنيفة رفضوا هذا التفسير وقالوا إن عقوبة قاتل النفس هي القتل سواء أكان المجنى عليه مؤمنا أم كافرا لعموم حكم الآية القرآنية أما الحديث المذكور آنفا فإن المقصود به الكافر المحارب وليس أهل الذمة والمعاهدين[5].

---

(1) سورة الحجرات 13.

(2) سورة النساء، 1.

(3) سورة المائدة، 32.

(4) سورة المائدة، 45.

(5) الشوكاني، نيل الأوطار، مصر 1952، ج7 ص10 - 14.

ومما يرجح رأي القائلين بالتسوية في الحكم على القاتل أنه قد ورد في نفس الصحيفة التي تنظم العلاقات بين المسلمين واليهود نص آخر يقول: "وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم"[1]. كما روى الطبراني أن عليا أتى برجل قتل رجلا من أهل الذمة، فقامت عليه البينة فأمر بقتله، فجاء أخوه فقال: "إني قد عفوت عنه. قال علي: فلعلهم قد هددوك وفرقوك وقرعوك؟ قال: لا. ولكن قتله لا يرد على أخي، وعرضوا لي ورضيت، قال علي: أنت أعلم، من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا، وديته كديتنا"[2].

1- المسؤولية الفردية: لقد جعل الإسلام، الإنسان مسؤولا مسؤولية فردية عن أعماله فلا يؤخذ بجريرة غيره، سواء أكان هؤلاء الغير من أبناء عشيرته أو قبيلته أو ملته استنادا إلى قوله تعالى: ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ ﴾[3]. وبذلك ألغى الإسلام عادة أخذ الثأر التي كانت قائمة عند العرب قبل الإسلام، والتي كانت لا تقتصر على الجاني بل تمتد لتشمل أهله وعشيرته.

2- أولوا الأمر ومسؤولية إيقاع العقاب: لقد أمر القرآن الكريم المؤمنين بإطاعة الله ورسوله وأولي الأمر منهم، وعرض منازعاتهم على الله ورسوله ليحكم بينهم[4]. مما كان يعني عدم جواز أخذ حقوقهم بأنفسهم عن طريق القوة والثأر كما كان يعني أن اختصاص إيقاع العقاب بالجناة قد أصبح واقعا ضمن دائرة اختصاصات الدولة "الرسول وأولي أمر المسلمين". ولكن نظرا لعدم توفر أجهزة متخصصة لتنفيذ العقوبات في بداية تأسيس الدولة العربية الإسلامية فقد كان يسمح لأولياء الدم بإيقاع العقاب بعد صدور الحكم على الجاني وإذن الرسول لهم بذلك[5].

إن القواعد التشريعية المذكورة سابقا أزالت المبررات التي تقوم عليها فكرة الثأر

=

أحمد الشرباصي، القصاص في الإسلام، مصر 1954، ص129 - 133.

(1) ابن هشام، السيرة النبوية مصر 1955، قسم 1، ص503.

(2) الشوكاني، نيل الاوطار، ج7 ص13.

(3) سورة النجم، انظر: 38 - 39.

(4) سورة النساء، 59.

(5) الشرباصي، القصاص في الإسلام، ص143.

بكل ما تنطوي عليه من سلبيات ومخاطر، وأفسحت المجال لحل المنازعات على أساس النظام والعدل وروح الأخوة بأبعادها الإنسانية والإسلامية وكما هو موضح في أدناه:

الأخوة الإسلامية: - لقد جعل الإسلام جميع المؤمنين برسالة الإسلام "أخوة" بغض النظر عن انتماءاتهم القبلية أو أصولهم القومية ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾[1]. وقد أوضح القرآن الكريم أن وحدة العقيدة بين المؤمنين تتولد عنها مشاعر التآلف والتعاطف والمحبة، بحيث تعلو على مشاعر النفرة والانقسام ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾[2]. ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ ۝ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ﴾[3].

إن الأساس الذي قدمه الإسلام للتفاضل بين المؤمنين هو التقوى: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾[4]. والتقوى تعني الالتزام الدقيق بتعاليم الإسلام والتضحية في سبيلها.

ويلاحظ أن الإسلام قد ربط بين أهداف العبادات الدينية التي جاء بها وبين أهدافه الأخلاقية والاجتماعية التي ترمي إلى تهذيب النفس الإنسانية وتحقيق الأخوة والتكافل بين أفراد المجتمع. لذا فقد نص القرآن الكريم على أن ﴿ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ﴾[5]. كما أوضح أن الغاية من فرض الصيام هي الوصول بالمؤمن إلى ﴿ ٱلتَّقْوَىٰ ﴾[6]. أما هدف الزكاة فهو مساعدة الفقير والمحتاج وتقوية روح التضامن والتكافل بين المؤمنين[7].

وكذلك الأمر بالنسبة لفريضة الحج، فهي تستهدف إشاعة روح التعارف

---

(1) سورة الحجرات، 10.
(2) سورة آل عمران، 103.
(3) سورة الأنفال، 62 - 63.
(4) سورة الحجرات، 13.
(5) سورة العنكبوت، 45.
(6) سورة البقرة، 197.
(7) سورة التوبة، 60.

والتعاون بين المؤمنين ومساعدة المحتاجين من خلال ما يقدمه الحجاج من أضاحي وقرابين[1]. وبذلك يتضح أن العبادات كافة في الإسلام كانت تحمل في ذات الوقت معنى تعبديا يستهدف تعميق الصلة بين العبد وخالقه ومعنى اجتماعيا - أخلاقيا يستهدف إشاعة البر والتعاون بين الناس عملا بقوله تعالى ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ﴾[2].

الأخوة في المجتمع الإسلامي: لم يكتف الإسلام برسم الأبعاد الفكرية والنظرية لشكل العلاقات الأخوية التي ينبغي أن تسود بين الناس، بل إن نبي الإسلام قد قرن القول بالعمل وجاهد من أجل تأسيس المجتمع المنشود في المدينة بحسب التفاصيل المدونة أدناه:

1- أعلن الرسول (صلى الله عليه وسلم) إن أبناء قبيلتي الأوس والخزرج - الذين طحنتهم الصراعات القبلية قبل الإسلام - أخوة في الدين وأنصار للدعوة الإسلامية لذا فقد أطلق عليهم اسم "الأنصار"[3].

2- أطلق على المسلمين من قبيلة قريش الذين هاجروا معه إلى المدينة اسم "المهاجرون". وبذلك أصبح المسلمون في المدينة يتألفون من المهاجرين والأنصار"[4].

3- من أجل توحيد المسلمين في كيان واحد "أمة"، وتحقيق التكافل الاجتماعي بينهم قام بـ"المؤاخاة" بين المهاجرين والأنصار. فجعل لكل واحد من الأنصار أخًا من المهاجرين. "والمؤاخاة تسمية إسلامية للنظام العربي القديم وهو نظام الحلف، فقد جعل كل رجل من المهاجرين يؤاخي رجلا من الأنصار فيصير الرجلان أخوين بينهما من الروابط ما بين الأخوين من قرابة الدم. وقد أنزل النبي هذه القرابة الحكمية منزلة الأخوة الطبيعية في الحقوق بأن جعل المتآخين يرث أحدهما الآخر، فإذا مات المهاجر ورثه أخوه الأنصاري وإذا مات الأنصاري ورثه أخوه المهاجر وقد ظل المهاجرون

---

(1) سورة الحج، 25 - 30.

(2) سورة المائدة، 2.

(3) ابن هشام، السيرة النبوية، قسم1، ص504 - 505 وأحمد إبراهيم الشريف الدولة الإسلامية الأولى، مصر 1985 ص68.

(4) المصدر نفسه، قسم1، ص504 - 515.

والأنصار يتوارثون بهذا النظام إلى أن استقرت الدولة الإسلامية في يثرب ووضع نظام التوارث الإسلامي على أساس القرابة الطبيعية"[1]. استنادا إلى قوله تعالى: ﴿ وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ ﴾[2]. فصارت هذه الأخوة، أخوة أدبية لا ينطبق عليها التوارث.

4- ثم قام الرسول (ﷺ) بإعلان "الصحيفة" التي كانت بمثابة دستور ينظم العلاقات بين سكان المدينة من المهاجرين والأنصار واليهود[3] والتي تضمنت جملة من المبادئ نجملها في المحاور الآتية:

أ - وحدة الأمة: لقد نصت على أن "المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أنهم أمة واحدة من دون الناس"[4] وبذلك اعتبرت جميع المسلمين الموجودين في المدينة ومن سيلحق بهم في المستقبل - أمة قائمة على أساس العقيدة ومتميزة عن غيرها من الناس. كما عدت الصحيفة هذه الأمة كتلة واحدة ومتلاحمة فنصت على أن "المؤمنين بعضهم موالي بعض من دون الناس"[5]. أي أن يوالي بعضهم بعضا ويسانده في مواجهة الآخرين. كما نصت على أن "سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم"[6]. وبذلك أكد هذا النص وحدة أبناء الأمة وتضامنهم في أوقات السلم والحرب.

ب - المساواة بين أبناء الأمة: إن فكرة الأخوة بين المؤمنين التي قامت على أساسها الأمة الإسلامية تقتضي المساواة بين أفرادها. لذا فقد ساوت الصحيفة بين المؤمنين في الحقوق والواجبات. فجعلت المؤمنين متساوين في قيمة دمائهم وواجب الأمة في حمايتها والدفاع عنها، ومتساوين في حق معاونة الآخرين لهم عند الشدائد كدفع الفدية عنهم عند الأسر، ودفع الدية عنهم عند ارتكاب جناية معينة، ومعاونتهم

(1) المصدر نفسه، قسم1، ص515، الشريف، الدولة الإسلامية الأولى ص68.

(2) سورة الأحزاب، 6.

(3) ابن هشام، السيرة النبوية قسم1.

(4) المصدر نفسه قسم1، ص501.

(5) المصدر نفسه قسم 1، ص502 - 503.

(6) المصدر نفسه قسم1، ص503.

في سداد ديونهم عند العجز عند الدفع، كما ألقت عليهم واجبات متساوية في مجال الدفاع عن الجماعة ومعاونة إخوانهم عند الشدائد[1]. وكذلك فقد جعلت الصحيفة ذمة الأمة واحدة ومن ثم فقد منحت جميع المؤمنين حق منح الجوار لمن يستجير بهم حسب التقاليد القبلية "وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم"[2].

ج - التكافل بين المؤمنين: - لقد عملت الصحيفة على تحقيق التكافل الاجتماعي بين المؤمنين من خلال الاعتراف بالروابط العشائرية والعائلية بعد تخليصها من سلبية العصبية الضيقة. فعهد إلى كل عشيرة أو قبيلة في الأمة بواجبات مساعدة أفرادها فإذا قتل أحد أفرادها أحد الأشخاص خطأ فإنها تدفع دية القتل بالتضامن بين أفرادها وكذلك تعين العشيرة الأسرى من أفرادها بمفاداتهم بالمال وكما يقضي العرف الذي كان قائما من قبل[3]. كما أكدت الصحيفة على مسؤولية الأمة الجماعية في مساعدة المحتاجين في حالة عجز عشيرتهم أو قبيلتهم عن القيام بهذه المسؤولية فنصت على أن "المؤمنين لا يتركون مغرما أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل"[4].

ومن الملاحظ أن القرآن الكريم قد حفلت آياته بالحث على التكافل بين المؤمنين ومساعدة الأغنياء للفقراء والمحتاجين نحو قوله: ﴿ فَـَٔاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ ۚ ﴾[5]، ﴿ وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ ﴿٢٥﴾ ﴾[6]، ﴿ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ ﴾[7] ﴿ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ ۗ ﴾[8]. كما شكلت الزكاة المفروضة على أموال الأغنياء من أجل مساعدة الفقراء عنصرا أساسياً في دعم

---

(1) المصدر نفسه قسم1، ص503 - 513.
(2) المصدر نفسه قسم1، ص502.
(3) المصدر نفسه، قسم1، ص502 - 503.
(4) المصدر نفسه قسم1، ص503.
(5) القرآن الكريم، سورة الروم 38.
(6) القرن الكريم سورة المعارج، 24 - 25.
(7) سورة البقرة، 177.
(8) سورة النساء، 36.

روح التكافل الاجتماعي في المجتمع الإسلامي[1].

د - مكافحة الجريمة وإقامة العدل: لقد نصت الصحيفة على وجوب عرض المنازعات التي تحصل بين المؤمنين على الرسول للحكم فيها طبقا لأوامر الله تعالى: "وإنه مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد"[2]. وبذلك لم يعد عرض المنازعات على الرسول مسألة اختيارية كما كان الأمر بالنسبة "للحكام" عند العرب قبل الإسلام. وقد أكد القرآن هذا المعنى وزاد عليه بأن قبول نتيجة الحكم أيضاً مسألة إلزامية لا يجوز لمؤمن أن يتردد في قبولها إطلاقاً: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾ ﴾[3].

وقد بينت الصحيفة إن من واجب المؤمنين جميعا التضامن في مكافحة الجريمة ولو صدرت عن ولد أحدهم. كما أنهم متضامنون جميعا في تنفيذ الحكم على الجاني: "وإن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثمٍ أو عدوانٍ أو فسادٍ بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم"[4]. "وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا أو يأويه، وإن من نصره أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل"[5].

لقد كان من شأن تطبيق المعاني الواردة في النصين الواردين في أعلاه أن يلغي عادة تضامن أبناء القبيلة في الدفاع عن أبنائهم في الحق والباطل "العصبية القبلية" كما كان من شأنه أن يلغي عادة الثأر ويحل محلها مبدأ العدالة المنظمة في تطبيق الشريعة ومعاقبة الجناة. وهذا ما كان يفتقده المجتمع القبلي قبل الإسلام الذي تسبب له في كثير من الحروب والمآسي.

وإذا كانت الصحيفة قد أوضحت الصيغة التنظيمية في كيفية حسم المنازعات

(1) سورة التوبة، 60.

(2) ابن هشام، السيرة النبوية قسم1، ص503.

(3) القرآن الكريم، سورة النساء، 65.

(4) ابن هشام، السيرة النبوية قسم1، ص502.

(5) المصدر نفسه قسم1، ص502.

ومعاقبة الجناة، فإن القرآن الكريم قد حذر بقوة من ارتكاب جريمة القتل وخصوصا إذا جاءت ضد مؤمن لأن ذلك يتنافى مع روح الأخوة التي ينبغي أن تسود بين المؤمنين فقال: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾ ﴾[1]. ويتضح من النص القرآني أنه لا يمكن تصور عقوبة في المجال الديني أشد من هذه العقوبة التي قررها القرآن. أما في مجال العقاب الدنيوي فقد اعتمد القرآن الكريم مبدأ المساواة في القصاص فقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ۗ ﴾[2]. ويلاحظ هنا، أنه رغم إقرار مبدأ إيقاع القصاص ضد الجاني إلا أن القرآن الكريم فتح باب التوبة والعفو عن طريق اعتماد مبدأ التعويض المالي - الدية - لأن ذلك ادعى لنشر روح الصفاء والتسامح في مجتمع يقوم على الأخوة. وقد أشارت الصحيفة إلى هذا الحكم أيضاً فنصت "وإنه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة فإنه قود به، إلا أن يرضى ولي المقتول"[3].

ويلاحظ أن الإسلام لم يفرق بين المسلمين في مقدار الدية حسب المكانة الاجتماعية - كما كان متبعا عند العرب في ظل النظام القبلي. بل عد دماء المسلمين جميعا متكافئة في هذا المجال لأنهم أخوة "والمؤمنون تتكافأ دمائهم"[4] أما ما هو دون جريمة القتل فقد اعتمد الإسلام مبدأ المساواة أيضاً بين حجم الجناية والعقوبة: فأقر مبدأ: العين بالعين والسن بالسن والجروح قصاص[5].

النتائج:

نخلص مما تقدم، إن الإسلام قد استثمر فكرة الأخوة التي كانت قائمة بين أبناء القبائل العربية عند ظهور الإسلام في تنظيم العلاقات بين أبناء المجتمع الإسلامي. كما وسع آفاق فكرة الأخوة بحيث لا تكون مقصورة على أخوة الدم، وإنما مدها لتشمل

(1) القرآن الكريم، سورة النساء، 93.

(2) القرآن الكريم، سورة البقرة، 178.

(3) ابن هشام، السيرة النبوية، قسم1، ص503.

(4) الشوكاني، نيل الاوطار، ج7، ص10.

(5) القرآن الكريم، سورة المائدة، 45.

الأخوة القائمة على رابطة الايمان والعقيدة إضافة إلى الأخوة الإنسانية التي تشمل أبناء آدم كافة.

وقد عالج الإسلام الجريمة تبعا لما تقدم في إطار العلاقات الأخوية التي ربطت أفراد المجتمع ببعضهم. فالمجرم لا يعدو أن يكون أخا لأبناء المجتمع وكل ما في الأمر أن هذا الأخ قد انحرف عن السبيل القويم. لذا فإن من الضروري أن يعامل بروح المحبة والتعاطف التي تستهدف الإصلاح، وإزالة آثار الجناية كلما أمكن ذلك من خلال فتح باب العفو من قبل المجنى عليه أو ذويه وتعويضه عن الضرر الذي اصابهم عن طريق دفع الدية من قبل الجاني أو من تجب عليهم مساعدته.

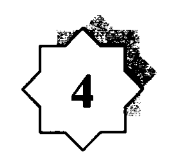
ويلاحظ أن الإسلام قد حاول أن يعدل الأوضاع التي قد تؤدي إلى نشر الجرائم وانتشارها من خلال مكافحته للجهل والفقر ودعوته للتكافل الاجتماعي بين أبناء الأمة وعمله الدائب من أجل تأسيس مجتمع يقوم على المساواة والعدل بين الناس.

إن فكرة الأخوة لا زالت حية في الوطن العربي والبلاد الإسلامية، وهي تنطوي على إمكانيات كبيرة تمكنها من إشاعة روح المساواة والعدالة والتكافل في المجتمع لو مكن تجديدها وتطويرها وفق روح العصر وحاجات الأمة العربية والإسلامية.

إن هذه المسألة ليست بالمسألة السهلة، بل إنها تشكل أكبر تحد لأبناء الحضارة العربية الإسلامية في العصر الحديث، إذ يتوقف على مدى نجاحهم أو فشلهم في هذا المجال استمرار أو تلاشي الحضارة العربية الإسلامية في مواجهة تحديات الحضارة الغربية المعاصرة[1].

---

(1) لمزيد من التفصيل حول هذه المسألة يمكن مراجعة دراسات المؤرخ البريطاني توينبي عن الحضارة العربية الإسلامية في كتابه "دراسة في التاريخ" الذي نشر في 10 مجلدات عدا مجلدين ملحقين.



نظام الجوار عند العرب ودوره في تحقيق الأمن والتكافل الاجتماعي(*)

(دراسة تاريخية مقارنة لمفهوم الجوار في العصرين الجاهلي والإسلامي)

التمهيد:

يعد الأمن إحدى الحاجات الأساسية التي يسعى الأفراد إلى إشباعها بوسائل شتى، لأن من المتعذر على الإنسان أن يعيش حياة طبيعية مثمرة إذا كانت نفسه أو عائلته أو أمواله أو غيرها من الأشياء العزيزة عليه مهددة بالخطر ومن ثم فقد سعت المجتمعات كافة أياً كان مستواها من التطور إلى العمل على تأمين هذه الحاجة لأعضائها، بل إن البحث العلمي قد توصل إلى أن أحد الأسباب الرئيسة لنشوء المجتمعات الإنسانية المنظمة منذ أقدم العصور هو التعاون من أجل الدفاع عن النفس وتحقيق الأمن والاطمئنان لأفرادها[1].

وقد تنوعت أشكال التجمعات التي عرفها التاريخ بحسب درجتها من النمو والتطور، فكان من أقدم هذه التجمعات العائلة، والعشيرة، والقبيلة، ودولة المدينة، والدولة العامة، وتعد السلطة الظاهرة منها والمستترة منها مركز الحياة المنظمة في الجماعة التي تتولى مسؤولية إقامة توازن بين حاجات أفرادها وتسوية المنازعات بينهم ومساعدتهم على إشباع حاجاتهم الأساسية، وتأتي في مقدمتها: حاجاتهم إلى الحماية

(*) نشرت هذه الدراسة في مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد، 2006، ج1، المجلد 53، ص89 - 121.

(1) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، ط3، ص42 - 43.

من عدوان الآخرين وضمان الأمن والسلام لهم[1].

وقد فرضت طبيعة الظروف الصحراوية القاسية، وغياب الدولة المركزية في الجزيرة العربية قبل الإسلام على العرب أن يعيشوا في إطار النظام القبلي الذي أفسح المجال أمام الصراعات والحروب بين القبائل لأسباب متنوعة، منها: التنافس على موارد العيش الشحيحة كالماء والكلأ، أو الرغبة في فرض السيادة والسلطان على الآخرين، أو تصفية حساب الخصومات السابقة عن طريق أخذ الثأر...، وهكذا[2].

وكان من الطبيعي أن يعمل أبناء هذه القبائل بصورة بطيئة وتلقائية على التوصل إلى أفكار وتنظيمات تساعد على حماية أنفسهم، وضمان الأمن والسلام لمجتمعهم في مواجهة هذا الواقع الصعب والمضطرب.

وتشير النصوص التاريخية التي وصلت إلى أيدينا عن هذه الحقبة من التاريخ العربي، إلى أن من أهم الأفكار العامة التي عرفها العرب في هذا المجال، هي فكرة الجوار، وقد غدت بمرور الزمن، إحدى التقاليد الراسخة التي تطبع الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية عند العرب إذ لم يعد في وسع أحد منهم الخروج عليها أو مخالفتها، وإلا أصاب سمعته كثيراً من الذم والتشهير، وتعرضت منزلته الاجتماعية للتدهور والسقوط[3].

في ضوء ما تقدم، فقد تعاملت الرسالة الإسلامية مع فكرة الجوار بصفتها قيمة إيجابية ينبغي المحافظة عليها وتطويرها باتجاه مسايرة التطورات الإسلامية التي أحدثها الإسلام في حياة العرب على المستوى الديني والاجتماعي والسياسي، وهكذا فقد قدر لفكرة الجوار أن تحافظ على مكانتها كفضيلة من الفضائل العربية التي أقرها الإسلام، وأن تستمر فاعلة ومؤثرة في المجتمعات الإسلامية حتى الوقت الحاضر.

فما هو مفهوم الجوار؟ وكيف تطور في ظل المفاهيم والقيم الإسلامية، وما هي

---

(1) ماكيفر، روبرت، تكوين الدولة، ترجمة، د. حسن صعب، بيروت، 1966، ص41 - 42، 83 - 85.

(2) الملاح، د. هاشم، الوسيط في تاريخ العرب قبل الإسلام، الموصل، 1994، ص31 - 33، 358 - 360.

(3) الجبوري، جاسم محمد عيسى، الجوار، دراسة في المفهوم والدلالة التاريخية (عصر الرسالة والراشدين)، رسالة دكتوراه مطبوعة على الآلة الكاتبة، كلية الآداب، جامعة الموصل، 1999، بإشراف أ. د. هاشم يحيى الملاح، ص21 - 23.

الأهداف التي حققها في عصر الرسالة والتي ما زال جانباً منها قائماً في الوقت الحاضر؟

هذا ما ستجيب عليه المباحث الآتية:

مفهوم الجوار:

يرى علماء اللغة أن (الجوار) اسم مشتق من كلمتي الجار والمجاورة، وهي تعني الحصول على الحماية والأمن من قبل من يجاورهم فهو يـ: "تحرم بجوارهم" على حد تعبير ابن منظور[1].

وكان سيد العشيرة إذا أجار عليها إنساناً لم يخفروه[2]، أي أن شيخ العشيرة إذا منح الجوار لأحد الغرباء المستجيرين به وجب على جميع أفراد عشيرته احترام جواره وعدم الإساءة إلى الجار أو المساس به، لأنه قد تحرم بجوارهم، وبذلك تصبح نفسه وماله حرام عليهم، لذا فقد أشار الزبيدي إلى أن "الجار والمجير والمعيذ واحد، وهو الذي يمنعك ويجيرك"[3]. "والجار الذي أجرته من أن يظلم"[4]، وهكذا فقد عد الحليف عند العرب جاراً، وعد الحلف جواراً لأن من شأن الحلف أن ينشأ التزامات بين المتحالفين تفرض عليهم التعاون والتضامن والتناصر في مواجهة الأعداء، لذا فقد أشير إلى أن الجوار يعني "العهد والأمان ومعاهدة حسن الجوار: معاهدة صداقة بين دول متجاورة من اثنتين فأكثر"[5].

وقد أشار القرآن الكريم إلى فكرة الجوار في العديد من آياته فأمر الرسول (ﷺ) بأن يمنح الجوار لمن يستجير به من مشركي العرب حتى يسمع كلام الله ثم يبلغه مأمنه فقال تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ﴾[6]، كما وصف الله تعالى نفسه في القرآن الكريم بأنه ﴿ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ

(1) ابن منظور/ محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت (دار لسان العرب) بلات، ج1، ص530.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص531.

(3) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق إبراهيم الترزي، بلا مكان، بلا تاريخ، ج10، ص478.

(4) المصدر نفسه، ج10، ص478.

(5) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط3، مصر، 1985، ج1، ص151.

(6) سورة التوبة، آية 6.

عَلَيۡهِ ﴾[1]، وقد أوضح ابن منظور أن "الجار والمجير والمعيذ واحد، ومن عاذ بالله أي استجار به أجاره الله، ومن أجاره الله لم يوصل اليه، وهو سبحانه وتعالى يجير ولا يجار عليه أي يعيذ. وقال الله تعالى لنبيه، ﴿ قُلۡ إِنِّي لَن يُجِيرَنِي مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٞ ﴾[2]، أي لن يمنعني من الله أحد... وأجاره الله من العذاب: أنقذه..."[3].

وقد أشار علماء اللغة إلى أن مصطلح جار قد توسع ليشمل كل من تمتع بحماية الآخرين بسبب قرب العلاقة أو المكان أو العمل أو غيرها فقيل لزوجة الرجل جارة "لأنه مؤتمن عليها، وأمرنا أن نحسن إليها وأن لا نعتدي عليها لأنها تمسكت بعقد حرمة الصهر، وصار زوجها جارها لأنه يجيرها ويمنعها ولا يعتدي عليها"[4]، وأطلق مصطلح الجار على الذي يجاورك بيت بيت، والجار الشريك في العقار والجار المقاسم والجار الحليف والجار الناصر والجار الشريك في التجارة، وغيرها[5]، وإن مما يتصل بمعنى الجوار مجاورة الإنسان للأماكن المقدسة لغرض التنسك والعبادة، فيتمتع بجوار الله تعالى، وقد ذكر ابن منظور أن "المجاورة الاعتكاف في المسجد وفي الحديث أن الرسول (ﷺ) كان يجاور بحراء، وكان يجاور في العشر الأواخر في رمضان أي يعتكف، وفي حديث عطاء وسُئل عن المجاور يذهب للخلاء يعني المعتكف، فأما المجاورة بمكة والمدينة فيراد بها المقام مطلقاً غير ملتزم بشرائط الاعتكاف الشرعي"[6].

يظهر من العرض المتقدم لمفهوم الجوار عند العرب، إن هذا المفهوم ينطوي على نوعين من المعاني، معان قبلية ترجع إلى حقبة ما قبل الإسلام وهي تركز على الجوار الذي يمنحه شيوخ القبائل أو أبناء القبيلة لمن يستجير بهم في إطار العلاقات القبلية وقيمها، ومعان إسلامية وهي تركز على الله تعالى بصفته هو الحامي والمعيذ والمجير لمن يستجير به غير أن هذه المعاني لا تمنع الناس من ممارسة حقوق الجوار

(1) سورة المؤمنون، آية 88.
(2) سورة الجن، آية 22.
(3) ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص531.
(4) المصدر نفسه، ج1، ص531.
(5) المصدر نفسه، ج1، ص530.
(6) المصدر نفسه، ج1، ص531.

بصورها المختلفة، إذا جاءت في إطار مبادئ الحق والعدل التي امر الله بها ورسوله لأن "ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم"[1]، وهو ما ستتولى توضيحه في الصفحات التالية.

طبيعة الجوار ووظائفه:

ينطوي الجوار على اتفاق صريح أو ضمني بين طرفين، هما المستجير والمجير، إذ يلجأ المستجير في حالة شعوره الملح بالحاجة إلى من يدافع عنه ويحميه إلى طلب ذلك من المجير الذي يمتلك القدرة والقوة على ذلك، فإذا وافق على ذلك الطلب يكون عقد الجوار قد انعقد بين الطرفين وسرت آثاره عليهما، ولا يتطلب منح الجوار عند العرب مراسيم شكلية أو قانونية معينة لأنه عقد رضائي ينظمه العرف والتقاليد.

ولا يشترط دائماً أن ينعقد الجوار بناء على طلب المستجير، إذ قد تدفع المروءة وطلب الذكر الحسن المجير إلى عرض جواره وحمايته على من يجده في حاجة إلى ذلك، فإن قبل في أي صورة من صور القبول انعقد الجوار بين الطرفين وسرت آثاره عليهما أمام أفراد المجتمع... ولا يشترط فيمن يحق له منح الجوار شروطاً محددة سوى أن يكون قادراً على الوفاء بتعهده بنفسه أو بحكم مركزه في قبيلته، لذا فقد حفظت لنا المصادر حالات منحت فيه بعض النساء الجوار لبعض من استجار بهن أو أنهن بادرن إلى منحه بدافع المروءة والشعور بالواجب[2]، بل إن كتب التراث قد حفظت لنا حالات منحت فيها بعض القبائل العربية الجوار لمن يطلبه بصورة مطلقة دون معرفة لهوية المستجير، فقد ذكر ابن حبيب في صدد حديثه عن مناقب العرب قبل الإسلام والتي أقرها الإسلام وزادها شدة حالتين تقعان ضمن موضوع الجوار وهما:

- قبة (أي خيمة) عوف بن أبي عمرو من بني شيبان فكان "لا يدخلها جائع إلا شبع، ولا خائف إلا أمن"[3].

- ومكرمة قبيلة بجيلة، فكان لا ينزل بديارهم "نازل قط إلا عمدوا إلى ماله

---

(1) ابن هشام، محمد بن عبد الملك، السيرة النبوية، القاهرة، 1955، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، ق1، ص502.

(2) ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد، كتاب العقد الفريد، بيروت، 1965، ج5، ص172، ابن حبيب، أبو جعفر محمد، كتاب المحبر، بيروت، 1361، ص241، 348 - 355.

(3) ابن حبيب، المحبر، ص241 - 242.

فحبسوه ودفعوه إلى رجل يرضون أمانته، ومانوه بأموالهم - أي أنفقوا عليه من أموالهم - ما أقام بين أظهرهم، فإذا ظعن أدوا إليه ماله ورحلوا معه، فإن مات، ودوه - أي دفعوا ديته - وإن قتل طلبوا بدمه، وإن سلم ألحقوه بمأمنه، وفي ذلك يقول عمرو بن الخثارم:

يعيــــنون الغنـــــى علـــــى غـناه ويثـروا فـي جـوارهم القلـيل[1]

ولـم يشتمل الجوار على حماية أرواح الناس وأنفسهم فحسب، بل إنه امتد ليشمل أموالهم وأمتعتهم في بعض الحالات، فقد ذكر أن امرؤ القيس بن حجر أودع دروعاً له عند السموأل بن حيا بن عاديا الغساني، فلما مات امرؤ القيس غزاه بعض ملوك الشام، فاغلق الحصن دونه فظفر الملك بابن له (السموأل) كان خارج الحصن، فناداه يا سموأل!! ادفع إلي دروع امرئ القيس، وإلا قتلت ابنك، فشاور نساءه وأهل بيته فكل أشار عليه بدفع الدروع واستنقاذ ابنه، فأشرف السموأل على الملك فقال له: (ليس إلى الدروع سبيل، فافعل ما بدا لك)، فذبح ابنه وهو ينظر إليه وانصرف عنه، فلما حضر الموسم حمل الدروع حتى دفعها إلى ورثة امرئ القيس، فقال الأعشى:

جــار ابــن حــيا لمــن نالــته ذمــته أوفـى وأكـرم مـن جـار ابـن عمـار

خيـره خطتــي خــسف فقــال لــه مهمــا تقلــه فإنــي ســامع حــار

فــشك غيــر طــويل، ثــم قــال لــه اذبــح هــديك، فإنــي مانــع جــاري[2]

إن التأمل بهذا الموقف الذي اتخذه السمؤال في حماية مال جاره حتى بعد موته وتضحيته بابنه في سبيل الوفاء بعهده يكاد لا يصدق لولا أن وصلتنا بعض الآثار الأدبية التي تؤكد سمو نفس هذا الرجل وكرم أخلاقه وتضحيته بابنه وفاء لجاره، وقد وصف الكميت فعل السمؤال بهذين البيتين من الشعر:

ومــا كــان الــسمؤال فــي وفــاء وقــد بلغــت حفيظــته الخطــوب

غـــداة ابـــتاع مكـــرمه بـــشكل وقـــد يوفـــي بذمـــته الكئـــيب[3]

أما السمؤال نفسه، فقد وصف موقفه من الجار ببعض الأبيات الشعرية الجميلة والمعبرة منها قوله:

---

(1) المصدر نفسه، ص242 - 243.
(2) المصدر نفسه، ص349.
(3) المصدر نفسه، ص348.

وما ضرنا أنا قليل وجارنا عزيز وجار الأكثرين ذليل
لنا جبل يحتله من نجيره منيع يرد الطرف وهو كليل[1]

وكان الجوار يعطى في بعض الأحيان لأفراد قبيلة بكاملها، فقد غضب النعمان بن المنذر على بني عامر بن صعصعة، فلجأوا إلى عصيمة بن خالد بن سنان بن منقر فأجارهم، فبعث إليه النعمان: (ابعث إلي بعبيدي) فأبى ونادى في قومه شعاره (كوثر) وأقبل النعمان فاستقبله عصيمة فأهوى بالرمح إلى معرفة فرسه، وهزمه في القتال، ثم إن عصيمة كسا بني عامر وبلغهم مأمنهم، وقال في ذلك:

منعنا من النعمان سادة عامر بأسيافنا في الموقف المتهيب
فمهلاً، أبيت اللعن، لا ترج ذمتي فمالي عن جاري بنفسي مرغب[2]

ولم يقتصر منح الجوار للأفراد أو القبائل على توفير الحماية والأمن لهم في وجه من يظلمهم من بني الإنسان، بل إنه امتد ليشمل حالات المساعدة لمواجهة قسوة الطبيعة وجفافها، فقد ذكر أنه في إحدى السنوات أصاب الناس جفاف شديد فأتى "الأكابر من بني تيم الله بن ثعلبة وهو مالك وعامر ومليحة، فجاوروا (بدر بن حمراء العنبي) فوفى لهم حتى أحيوا ورجعوا" إلى ديارهم بعد أن زالت الظروف التي ألجأتهم إلى ترك ديارهم[3].

وهكذا نلاحظ أن الجوار كان يعمل عملا كبيراً في حياة العرب من حيث توفير الحماية والأمن للضعفاء والمستضعفين، وفي تحقيق التكافل الاجتماعي والتغلب على مصاعب العيش في بيئة صحراوية قاسية.

وحين جاء الإسلام استفاد المسلمون من سيادة قيم الجوار بين العرب في تحقيق الأمن لأنفسهم ودعوتهم بقدر ما سمحت به الظروف القائمة في عصر الرسالة، وهو ما سنفصل الحديث عنه في السطور الآتية:

الجوار ونشر الدعوة الإسلامية في مكة:

تعد مدينة مكة التي ظهر فيها الإسلام مدينة مقدسة، وحرماً آمناً، لا يجوز لأحد

---

(1) القالي البغدادي، أبو علي إسماعيل، كتاب الأمالي، بيروت، بلات ج1، ص269.
(2) المصدر السابق، ص354.
(3) ابن حبيب، المحبر، ص355.

أن يعتدي على أحد فيها لأنها موطن الكعبة، بيت الله الحرام، كقوله تعالى: ﴿ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا ﴾[1].

ومن ثم كان من المفترض أن يتمتع المسلمون في مكة وهم يدعون إلى ربهم بالحكمة والموعظة الحسنة، بمعاملة حسنة من قبل معارضيهم من المشركين، غير أن هؤلاء المشركين قد عدوا دعوة الرسول (ﷺ) لهم لنبذ عبادة الأصنام لأنها لا تنفع ولا تضر، والتوجه إلى عبادة الله بمثابة عدوان على معتقداتهم وتشكيك بأحلامهم وعقولهم وطعناً بحكمة آبائهم وأجدادهم الذين كانوا يعبدون هذه الأصنام، وفضلا عما تقدم، فقد وجدوا في انتشار الإسلام بين أبنائهم تفريقاً لجماعتهم وتشتيتاً لوحدتهم... وهكذا فقد سوغوا لأنفسهم اضطهاد المسلمين والعدوان عليهم على الرغم من مجاورتهم لبيت الله الحرام وتحرمهم بحرمه، بحجة أنهم يقومون بحماية معتقداتهم والدفاع عما كان يعبد آبائهم وأجدادهم[2]، وكان أشد من تعرض للأذى والفتنة في الدين من المسلمين المستضعفون من الرقيق والموالي الذين لا عشائر لهم تدافع عنهم وتحميهم، أما المسلمون من قريش، فقد اختلف ما تعرضوا له من أذى واضطهاد بسبب عقيدتهم بحسب موقف أهلهم وعشائرهم منهم ومن الإسلام[3].

وقد أثر "الجوار" تأثيراً بارزاً في التخفيف من حدة الاضطهاد الذي تعرض له المسلمون في مكة، وساهم في تحقيق الحماية للرسول (ﷺ) ولبعض أصحابه من أجل مواصلة العمل على نشر الرسالة الإسلامية بين الناس، وسنعرض فيما يلي عدداً من الحالات البارزة للجوار الذي تمتع به المسلمون في هذه الحقبة لتوضيح ذلك:

1- ذكر ابن إسحاق أن الرسول (ﷺ) استطاع أن يحصل على حماية عمه أبو طالب، وكان سيد بني هاشم، منذ بداية التبليغ ونشر الدعوة، إذ قال أبو طالب للرسول (ﷺ) وهو يعتذر عن الدخول في الإسلام: أي ابن أخي، إني لا أستطيع أن أفارق دين آبائي وما كانوا عليه، ولكن والله لا يخلص إليك بشيء تكرهه ما بقيت[4].

وقد عدت هذه الحماية نوعاً من الجوار، لأن قريشاً عاتبت أبا طالب على

---

(1) القرآن الكريم، سورة آل عمران: آية 97.

(2) ابن هشام، السيرة، ق1، ص264 - 266.

(3) المصدر نفسه، ق1، ص317 - 321.

(4) المصدر نفسه، ق1، ص247.

توسعه في منح الجوار إلى أشخاص آخرين بالإضافة إلى ابن أخيه محمداً (ﷺ) يقول ابن إسحاق: "إن أبا سلمة لما استجار بأبي طالب، مشى إليه رجال من بني مخزوم، فقالوا له: يا أبا طالب، لقد منعت منا ابن أخيك محمداً، فمالك ولصاحبنا تمنعه منا، قال: إنه استجار بي، وهو ابن أختي، وإن أنا لم أمنع ابن أختي لم أمنع ابن أخي، فقام أبو لهب فقال: يا معشر قريش، والله لقد أكثرتم على هذا الشيخ، وما تزالون توثبون عليه في جواره بين قومه، والله لتنتهن عنه أو لنقومن معه في كل ما قام فيه، حتى يبلغ ما أراد، فقالوا: بل ننصرف عما تكره يا أبا عتبة"[1].

2- وحين رأى رسول الله (ﷺ) ما يصيب أصحابه من البلاء والشدة على أيدي مشركي مكة، وإن ليس في مكة من يجيرهم ويمنعهم كما منعه عمه من أذى المشركين "أمرهم بالهجرة إلى أرض الحبشة، وقال لهم: إن بها ملكاً لا يظلم الناس ببلاده... فهاجر رجال من أصحابه إلى أرض الحبشة مخافة الفتنة وفروا إلى الله عز وجل بدينهم"[2]، وقد بلغ عدد المهاجرين إلى الحبشة حوالي 83 مهاجراً من الرجال والنساء، وقد وصفت أم سلمة إقامة المسلمين بالحبشة بقولها: "فنزلنا بخير دار إلى خير جار... أمنا على ديننا ولم نخشَ من ملك الحبشة ظلماً"[3]، وقد ذكر ابن إسحاق أن المسلمين في الحبشة بلغهم أن قريشاً قد أسلمت وإنهم قد سجدوا مع رسول الله (ﷺ) في الصلاة، فقرر ثلاثة وثلاثون منهم العودة إلى مكة فلما وصلوها "بلغهم أن ما كان تحدثوا به من إسلام أهل مكة كان باطلاً فلم يدخل منهم أحد إلا بجوار أو مستخفيا[4]، وقد ذكرت لنا المصادر أسماء عشرة من الصحابة الذين دخلوا مكة بجوار مشركين من عشائرهم أو من غيرها، أما البقية فيبدو أنهم دخلوا مكة خفية ومن غير جوار[5]، وقد أورد لنا ابن إسحاق تفاصيل عن قصة جوار عثمان بن مظعون تساعدنا على فهم طبيعة عقد الجوار في هذه الحقبة ومدى استعداد المسلمين للالتزام بشروطه، يقول ابن إسحاق: "وقدم عثمان بن مظعون بجوار من الوليد بن المغيرة.. فلما رأى

---

(1) المصدر نفسه، ق1، ص371.

(2) ابن إسحاق، محمد - سيرة ابن إسحاق - تحقيق محمد حميد الله، المغرب، 1981، ص154.

(3) المصدر نفسه، ص194.

(4) المصدر نفسه، ص158، ابن هشام السيرة، ق1، ص360 - 369.

(5) الجبوري، الجوار دراسة في المفهوم والدلالة التاريخية، ص69 - 71.

عثمان ما يلقى رسول الله (ﷺ) وأصحابه من الأذى، وهو يغدو ويروح بأمان الوليد بن المغيرة، قال عثمان: والله إن غدوي ورواحي أمناً بجوار رجل من أهل الشرك وأصحابي وأهل بيتي يلقون من البلاء والأذى في الله عز وجل ما لا يصيبني لنقص كبير في نفسي، فمشى إلى الوليد بن المغيرة وهو في المسجد، فقال: يا أبا عبد شمس، وفت ذمتك، قد كنت في جوارك، وقد أحببت أن أخرج منه إلى رسول الله (ﷺ) ولي به وبأصحابه أسوة، قال الوليد: فلعلك يابن أخي أوذيت أو انتهكت، فقال: لا، ولكني أرضى بجوار الله تعالى، ولا أريد أن أستجير بغيره، قال: فانطلق إلى المسجد فاردد علي جواري علانية كما أجرتك علانية"[1] ففعل، وقد تعرض إثر رده الجوار لأذى واعتداء أحد سفهاء المشركين، ومع ذلك فقد صبر، وفضل أن يعيش في جوار الله على جوار الوليد شأنه في ذلك شأن غيره من المسلمين[2].

3- ويبدو أن جوار بعض المشركين كان يقوم على شرط ضمني يقضي بأن لا يتصرف المسلم بطريقة يعدها المشركون مؤذية لهم أو لمعتقداتهم، مما يؤدي بالمسلم إلى رفض ذلك الجوار أو مجاراة المشركين فيما يطلبون على حساب عقيدته، ومن الأمثلة البارزة على هذا النوع من الجوار جوار ابن الدغنة لأبي بكر الصديق (ﷺ) فقد ذكر ابن إسحاق أن أبا بكر استأذن رسول الله (ﷺ) في الهجرة حين أوذوا بمكة، فأذن له، فلقيه بعد يومين من مكة ابن الدغنة، وكان سيد الأحابيش في مكة، فسأل أبا بكر عن سبب هجرته، فقال: "أذاني قومي وأخرجوني من بلادي، فقال ولم؟ فوالله إنك لتزين العشيرة، وتعين على النائبة، وتفعل المعروف، وتكسب المعدم ارجع، فأنت في جواري، فرجع... وكان لأبي بكر مسجد بفناء داره، فكان إذا صلى فيه وقرأ القرآن بكى بكاء كثيراً، فيجتمع إليه النساء والصبيان والعبيد يعجبون مما يرون من رقته... فخشي رجال من قريش خطر هذا الأمر وتأثيره، فمشوا إلى ابن الدغنة وشكوا له مما يفعله أبو بكر الصديق(ﷺ) وطلبوا منه أن يطلب منه الكف عن ذلك، فذهب ابن الدغنة إلى أبي بكر الصديق وقال له: إني لم أجرك لتؤذي قومك، فاتخذ مصلى غير هذا، فقال أبو بكر: أو غير ذلك؟ فقال: وما هو؟ قال: أرد عليك جوارك، وأرضى بجوار الله فقال: نعم، فقال أبو بكر: فقد رددت عليك جوارك، فقال ابن الدغنة: يا معشر قريش، أن أبا

---

(1) ابن إسحاق، سيرة ابن إسحاق، ص158 - 159.

(2) المصدر نفسه، ص218 - 219.

بكر قد رد علي جواري، فشأنكم بصاحبكم "، وهكذا نلاحظ أن جميع الصحابة قد فضلوا العيش في مكة تحت وطأة الاضطهاد والأذى على التمتع بجوار مشروط يحد من حريتهم في الحركة والدعوة، أما من لم يستطع الصبر على الأذى فقد مال نحو الهجرة خشية من الفتنة في دينه وعقيدته.

4- وإن مما تجدر الإشارة إليه في هذا المجال أن الجوار الذي منحه أبو طالب للرسول (ﷺ) كان جواراً تاماً خالياً من الشروط التي تقيد حرية الرسول (ﷺ) في الدعوة والعمل، وقد سعى رجال الملأ على حمل أبي طالب إلى تغيير موقفه ومنع الرسول (ﷺ) من مواصلة الدعوة ولكن كافة مساعيهم قد فشلت... وتحمل أبو طالب وقومه الأذى والمقاطعة دفاعاً عن الرسول (ﷺ)... ولم يتغير موقف بني هاشم من الرسول (ﷺ) والدفاع عنه إلا بعد وفاة أبي طالب وانتقال زعامة العشيرة إلى عمه الآخر أبي لهب... وكان معارضاً للرسول (ﷺ) متضامناً مع قومه في مقاومة الإسلام[1].

5- عند ذلك، وجد الرسول (ﷺ) نفسه مضطراً للبحث عن ملجأ آمن في خارج مكة، فهاجر إلى الطائف عسى أن يجد فيها الحماية والنصرة، ولكنه فوجئ بالإعراض والتكذيب والأذى، فلم يكن موقف أهل الطائف بأفضل من موقف أهل مكة منه.. فقرر العودة إلى موطنه مكة[2]، ولكن كيف؟ لقد شعر الرسول (ﷺ) أنه ليس بمقدوره دخول مكة إلا بجوار أحد أسياد مكة، وذلك لأن عشيرته قد تخلت عن حمايته ولاسيما بعد أن قرر اللجوء إلى الطائف، فكأنه بهذا العمل قد قرر خلع نفسه من عشيرته[3]، وهنا يقدم لنا الطبري رواية مفصلة عن مفاوضات الرسول (ﷺ) للحصول على جوار أحد رجال مكة بشرط ألا يقيد ذلك الجوار حريته في إبلاغ رسالة ربه إلى الناس، فقال: لما انصرف رسول الله (ﷺ) من الطائف مريداً مكة مر به بعض أهل مكة، فقال له رسول الله (ﷺ): هل أنت مبلغ عني رسالة أرسلك بها؟ قال: نعم، قال: إئت الأخنس بن شريق، فقل له: يقول لك محمد هل أنت مجيري حتى ابلغ رسالة ربي؟ قال: فأتاه فقال له ذلك، فقال الأخنس: إن الحليف لا يجير على الصريح، قال: فأتى النبي (ﷺ) فأخبره، قال: تعود؟ قال: نعم، قال: آت سهيل بن عمرو، فقل له: إن محمداً

(1) ابن هشام، السيرة، ق1، ص264 - 269، ص350 - 354، 415 - 419.

(2) المصدر نفسه، ق1، ص419 - 420.

(3) الملاح، د. هاشم يحيى، الوسيط في السيرة النبوية والخلافة الراشدة، ص167.

يقول لك: هل أنت مجيري حتى أبلغ رسالات ربي؟ فأتاه فقال له ذلك، قال: فقال: إن بني عامر بن لؤي لا تجير على بني كعب، قال: فرجع إلى النبي (ﷺ) فأخبره، قال: تعود؟ قال: نعم، قال: آت المطعم بن عدي فقل له: إن محمداً يقول لك: هل أنت مجيري حتى أبلغ رسالات ربي؟ قال: نعم، فليدخل، قال فرجع فأخبره، وأصبح المطعم بن عدي قد لبس سلاحه هو وبنوه وبنو أخيه، فدخلوا المسجد، فلما رآه أبو جهل، قال: أمجير أم متابع؟ قال: بل مجير، قال: فقال قد أجرنا من أجرت، فدخل النبي (ﷺ) مكة وأقام بها[1]، يظهر من الرواية الآنفة الذكر أن الجوار عقد بين المستجير والمجير... وأن من حق كلا الطرفين أن يعرضا شروطهما للتفاوض، فإن اتفقا انعقد الجوار وإلا فلا جوار، كما يلاحظ دقة موقف المجير فهو لا يستطيع أن يمنح الجوار في مواجهة أناس أعلى منه في النظام القبلي، فلا يستطيع الحليف أن يجير على الصريح، كما لا تستطيع العشيرة الضعيفة أن تجير على العشيرة الأقوى منها وهكذا.

6- ويبدو أن الرسول (ﷺ) قد استطاع أن يواصل نشاطه في نشر الدعوة في مكة بعد حصوله على حماية المطعم بن عدي حتى هجرته إلى المدينة المنورة بعد أن آمن به رجال من الأوس والخزرج وبايعوه في العقبة الثانية على المنعة والحماية والهجرة إلى مدينتهم يثرب[2]، وهنا قد يكون من المناسب أن نتساءل: هل تعد المنعة والحماية التي حصل عليها الرسول (ﷺ) في بيعة العقبة الثانية من أهل المدينة ضرباً من ضروب الجوار، وإن الرسول (ﷺ) قد غدا بموجبها جاراً لأهلها؟ الحقيقة إن دراسة طبيعة مركز الرسول (ﷺ) الذي نصت عليه بيعة العقبة الثانية تجعلنا نجيب على هذا التساؤل بالنفي، وذلك أن الأنصار من أهل المدينة كانوا قد آمنوا بالرسول (ﷺ) وبايعوه على السمع والطاعة ومن ثم فقد سلموا قيادتهم له، وتعهدوا بأن يحموه ويدافعوا عنه كما يدافعون عن أنفسهم وأهليهم وبذلك أصبح الرسول (ﷺ) قائداً أعلى لهم، ورئيساً للأمة - الدولة التي ستنشأ في المدينة (يثرب) بعد هجرته إليها.. وهو ما سنوضحه في الصفحات التالية:

---

(1) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، مصر، 1968، ج2، ص347 - 348، انظر أيضاً، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت، 1960، ج1، ص212.

(2) ابن هشام، السيرة، ق1، ص442.

الجوار ووحدة المجتمع الإسلامي في المدينة:

كان أهل المدينة يعيشون حالة انقسام وتمزق داخلي حينما بدأوا اتصالاتهم بالرسول (ﷺ) في مكة، وقد وصفوا له هذا الواقع بصورة دقيقة ونقلوا إليه تطلعهم للوحدة تحت راية الدين الجديد وقيادته بقولهم: "إنا قد تركنا قومنا ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم فعسى أن يجمعهم الله بك فسنقدم عليهم فندعوهم إلى أمرك ونعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين فإن يجمعهم الله عليه فلا رجل أعز منك"[1]. أما على المستوى العملي فقد لاحظ الرسول (ﷺ) حين وصوله (قباء) في أطراف المدينة ونزوله في بني عمرو بن عوف من الأوس إن أحد أبناء الخزرج وهو سعد بن زرارة قد خاف أن يأتي للسلام عليه لأنه كان يخشى أن يثأر منه الأوس لأنه كان قد قتل أحد أبنائهم في حرب بعاث التي نشبت بين الأوس والخزرج قبل الهجرة بحوالي خمس سنوات، فلما علم الرسول (ﷺ) بالسبب، قال: لسعد بن خيثمة ورفاعة ومبشر ابني عبد المنذر: أجيروه قالوا: أنت يا رسول الله فأجره فجوارنا في جوارك، فقال رسول الله (ﷺ): يجيره بعضكم، فقال سعد بن خيثمة: هو في جواري ثم ذهب سعد بن خيثمة إلى أسعد بن زرارة في بيته فجاء به مخاصرة يده في يده ظهراً حتى انتهى به إلى بني عمرو بن عوف، ثم قالت الأوس: يا رسول الله كلنا له جار، فكان أسعد بن زرارة يغدو ويروح إلى رسول الله(ﷺ)[2].

ومن ثم، كان من الطبيعي أن يضع الرسول(ﷺ) عند هجرته إلى المدينة على رأس اهتماماته إشاعة الوحدة والتكافل والحب والسلام بين أهل المدينة، لذا فقد روي أن أول ما تحدث به الرسول (ﷺ) بعد وصوله إلى المدينة قوله: يا أيها الناس أفشوا السلام وأطعموا الطعام وصلوا الأرحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلون الجنة بسلام[3].

إن التأمل في الحوار الذي دار بين الرسول (ﷺ) وبين بعض رجال الأوس حول منح الجوار لأسعد بن زرارة من الخزرج يوصلنا إلى أنهم كانوا ينظرون إلى الرسول (ﷺ) بصفته قائدهم الأعلى، لذا فقد أجابوه حين طلب منهم أن يجيروا سعد بن زرارة:

---

(1) المصدر نفسه، ق1، ص429.

(2) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج1، ص235.

(3) السمهودي، نور الدين علي بن أحمد، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، حققه محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، 1955، ج1، ص249 - 250.

أنت يا رسول الله فأجره، فجوارنا في جوارك، غير أن رسول الله (ﷺ) فضل عدم استعمال هذا الحق في هذه المرحلة المبكرة من دخوله المدينة كي يؤكد موقفه المحايد من المنازعات التي كانت قائمة في المدينة قبل دخولهم في الإسلام.

فقد كان (الجوار) من التقاليد العربية التي تنظم علاقات الأمن والحماية بين الأفراد وبين العشائر في المجتمع العربي، فهل أقر الرسول (ﷺ) هذا التقليد لتنظيم العلاقة بين المهاجرين من قريش وبين أبناء عشيرتي الأوس والخزرج الذين نزلوا عندهم وعاشوا إلى جوارهم؟.

لم تقدم لنا المصادر التاريخية نصوصاً مباشرة وواضحة تساعدنا على الإجابة على هذا التساؤل، لذا كان لا بدّ للباحث أن يعمل اجتهاده في استنتاج الإجابة من بعض الأوامر والتنظيمات التي أصدرها الرسول (ﷺ) في المدينة ولا سيما في السنة الأولى للهجرة، والتي سنعرضها على النحو الآتي:

1- أورد ابن كثير خبراً عن الإمام أحمد بن حنبل يقول: إنه قد خرج خمسمائة رجل من الأنصار في استقبال الرسول (ﷺ) عند دخوله المدينة وكان معه أبو بكر الصدّيق فقالوا لهما: "انطلقا آمنين مطاعين"[1]، وهذا يدل على أن الأنصار كانوا يؤكدون بهذا القول تعهدهم في بيعة العقبة الثانية بحماية الرسول(ﷺ) وطاعته، ومن ثم فإنهم لم ينظروا إلى دخول الرسول (ﷺ) مدينتهم جاراً أو حليفاً، وإنما دخلها بصفته (الرسول القائد).

2- غير أن البيهقي في دلائل النبوة والحاكم في المستدرك يوردان حديثاً غريباً قد يتعارض في مدلوله ظاهرياً مع هذا الخبر، يقول نص الحديث: "قدم رسول الله (ﷺ) المدينة فلما دخلها جاء الأنصار برجالها ونسائها فقالوا: إلينا يا رسول الله، فقال: دعوا الناقة فإنها مأمورة، فبركت على باب أبي أيوب، فخرجت جوار من بني النجار يضربن بالدفوف وهن يقلن:

نحن جوار من بني النجار ... يا حبذا محمداً من جار

فخرج إليهم رسول الله (ﷺ) فقال: أتحبونني؟ فقالوا: أي والله يا رسول الله فقال: وأنا والله أحبكم، وأنا والله أحبكم، وأنا والله أحبكم[2]، إن التأمل في هذا الحديث

(1) ابن كثير، أبو الفداء، السيرة النبوية، بيروت، دار الكتب العلمية: بلات، ج1، ص381 - 382.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص384 - 385، انظر أيضاً أبيات شعرية لحسان بن ثابت، ابن هشام، السيرة =

يوصلنا إلى أن الرسول (ﷺ) قد أقر وصفه في هذا البيت من الشعر بأنه: "جار" لأنه نزل بجوار أهل المدينة أو بجوار بني النجار، ولكن الجمع بين هذا الخبر وبين الخبر الذي سبقه وكافة الأخبار الأخرى عن بيعة العقبة الثانية وغيرها توصلنا إلى أن الرسول قد وافق على وصفه بـ (الجار) ليس بصفته حليفاً يعيش تحت حماية الأنصار وإنما بصفته قائدهم ويعيش بجوارهم بمفهوم الجوار المكاني، وهذا هو عين ما كان يراه المسلمون جميعاً من المهاجرين والأنصار، أما المنافقين فقد كانوا يعدون الرسول (ﷺ) حليفاً استطاع أن يغلبهم على زعامة قومهم...!!... لذا فقد أشار القرآن الكريم إلى قول زعيم المنافقين عبد الله بن أبي وهو يتوعد الرسول (ﷺ) أثناء الفتنة التي ظهرت في غزوة بني المصطلق: قوله تعالى: ﴿ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ ﴾[1].

كما أورد ابن شبة أقوالاً تظهر حزنه على فقدانه زعامة قومه لصالح الرسول (ﷺ) نحو قوله: "غلبني على قومي من لا قوم له"[2]!! و"يا بني الأوس يا بني الخزرج، عليكم صاحبكم وحليفكم"[3].

3- يبدو مما تقدم، أن الرسول (ﷺ) قد وجد أن صيغة الجوار القائمة في المجتمع العربي (القبلي) قد أدت مفعولها في الحد من الآثار السلبية للصراع القبلي، وكان لها آثارها الايجابية في تنمية روح التعاون والتكافل بين الناس، ومن ثم فإنه ليس بالإمكان قبولها من دون تعديل في ظل مفاهيم الإسلام التي تسعى إلى إقامة أمة واحدة من دون الناس في إطار من التقوى وطاعة الله ورسوله.

وهكذا قد عمل الرسول (ﷺ) على تنظيم الأوضاع في المدينة على وفق أسس جديدة لا تتنكر لفضائل العرب القديمة كالجوار والتحالف.. ولكن بعد تعديل مفهومها وأهدافها لتنسجم مع القيم والتعاليم التي جاءت بها الرسالة الإسلامية وكان من أبرز هذه التنظيمات (المؤاخاة) بين المهاجرين والأنصار.

=

النبوية، ق1، ص664.

(1) سورة المنافقين، آية 8.

(2) ابن شبه النميري، عمر، كتاب تاريخ المدينة المنورة، حققه فيهم محمد شلتوت، مكة، 1979، ج 1، ص366.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص366.

يقول ابن سعد: "لما قدم رسول الله (ﷺ) المدينة آخى بين المهاجرين بعضهم لبعض، وآخى بين المهاجرين والأنصار، آخى بينهم على الحق والمؤاساة، ويتوارثون دون ذوي الأرحام"[1]، وقد أعلن الرسول (ﷺ) هذه المؤاخاة في السنة الأولى من الهجرة، وربما كان ذلك في الشهر الخامس منها والمسجد يبنى، وقد ذكر ابن سعد أن الرسول (ﷺ) حالف بين المهاجرين والأنصار في دار أنس بن مالك (رضي الله عنه)[2].

إن دراسة هذا النص تحملنا على ملاحظة أن الرسول (ﷺ) حاول من خلال حلف المؤاخاة هذا أن يتجاوز صيغة العلاقات القبلية فهو قد أطلق على الأوس تسمية (الأنصار) لأنهم قاموا بنصرة المهاجرين من قريش، وهي تسمية إسلامية جديدة، كما أطلق على المسلمين من قريش اسم (المهاجرين)، وهي الأخرى تسمية إسلامية جديدة تنسجم مع روح العهد الجديد، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ ﴾ ، ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ ﴾[3]، وقد أطلق الرسول على هذا التحالف بين المهاجرين والأنصار اسم (المؤاخاة) لأن المؤاخاة تتضمن معنى المساواة والتكافل والتعاون بين المتحالفين على خلاف تحالف (الجوار) الذي يعطي مقاماً أرفع لمن يمنح الجوار ويجعل من المستجير الذي يعيش تحت حماية الجار بمثابة مولى يدين بالتبعية والولاء لجاره، فإعلان المؤاخاة كما يؤكد بعض الباحثين كان "يعود بالدرجة الأولى إلى رغبة الرسول (ﷺ) في ألا يعامل الأنصار المهاجرين معاملة الحلفاء لأن الحليف على وفق التقاليد أقل منزلة في القبيلة من الابن الصريح، وذلك لأن الحليف يعيش تحت حماية القبيلة، ويورث من قبلها أن توفي، كما أن ديته هي نصف دية الصرحاء ولا يقتل الصريح بالحليف"[4].

في ضوء ما تقدم فقد أصبح المجتمع الإسلامي الجديد مؤلفاً من أفراد متساوين تقوم العلاقات بينهم على أساس الأخوة في الدين، وليس على أساس العصبية القبلية وما ينشأ عنها من تحالفات، وقد أكد القرآن الكريم أن هذا الوضع الجديد هو من نعم

(1) ابن سعد الطبقات الكبرى، ج1، ص238.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص239.

(3) القرآن الكريم، سورة الأنفال، آية 72 - 74.

(4) العسلي، د. خالد، نظام المؤاخاة في عهد الرسول، مجلة دراسات الأجيال، العددان 4 و5، بغداد، 1983، ص27.

الله التي ينبغي على المسلمين أن يشكروا الله عليها ويعتصموا بها: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ۚ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا ﴾[1].

4- وتعد (الصحيفة) التي أعلنها الرسول (ﷺ) في المدينة لتنظيم العلاقات بين سكانها بمثابة دستور يحدد حقوق وواجبات كل طرف من أطرافها، وقد تضمنت هذه الصحيفة عدداً من النصوص المهمة التي توضح مفهوم الإسلام عن الجوار ومنهج الرسول (ﷺ) في توظيفه لخدمة وحدة الأمة والمجتمع في المدينة، ومن أجل وضوح العرض وتماسكه فإننا سنقوم بتنظيم ما ورد في الصحيفة عن الجوار على أساس موضوعي وعلى النحو الآتي:

أ- إن صاحب السيادة أو الحاكمية الذي يملك الحق في منح الجوار بصورة مطلقة هو الله تعالى، وقد أوضح القرآن الكريم هذا المعنى في عدد من الآيات المكية نحو قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكَنِىَ ٱللَّهُ وَمَن مَّعِىَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَن يُجِيرُ ٱلْكَٰفِرِينَ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ ﴾[3].

ب-ربطت الصحيفة بين جوار الله تعالى وجوار رسوله(ﷺ) وذلك لأن محمداً (ﷺ) هو رسول الله، وهو لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، ومن ثم إن من واجب المسلمين طاعة أوامره لأن من يطع الرسول فقد أطاع الله، وهكذا فقد نصت الصحيفة على أن "الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله (ﷺ)... "[4] ومعنى ذلك أن الله تعالى ورسوله يمنحان الحماية لكل من التزم بأحكام هذه الصحيفة بدقة (نصاً وروحاً).

ج- نصت الصحيفة على أنه لا يجوز لأحد من أهل المدينة أن يمنح الجوار إلا بإذن صاحب السلطة والحق في منحه، وهو الله تعالى والرسول محمد (ﷺ)، وإن أي خلاف بين أصحاب هذه الصحيفة يهدد أوضاع المدينة بالخطر فإن أمر الحكم فيه

---

(1) سورة آل عمران، آية 103.

(2) سورة المؤمنون، آية 88.

(3) سورة الملك، آية 28.

(4) ابن هشام، السيرة، ق1، ص504.

وتسويته يرد إلى الله ورسوله: "وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها، وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله (ﷺ)"[1]، وإن مما يوضح أبعاد هذا النص أن الصحيفة قد حرمت على أهل المدينة منح الحماية والجوار لمن يرتكب جناية أو عدوان ضد الآخرين ولو كان ولد أحدهم، وإن عليهم التعاون في إيقاع العقوبة عليه[2]، وهذا يعني أن منح الجوار قد أصبح حقاً من الحقوق السيادة العامة التي تعود إلى الله ورسوله[3]، ومن ثم فإنه لم يعد من حق أي فرد من أفراد المجتمع أن يمنح الجوار إلا بعد أخذ موافقة الرسول (ﷺ) على ذلك، وإنه إذا منح هذا الجوار فإن نفاذه معلق على إقرار الرسول (ﷺ) وإجازته له... وهكذا فقد أصبح أقصى ما يملكه المسلمون في هذا المجال لمعاونة الجاني هو (الشفاعة) له عند رسول الله (ﷺ) من أجل العفو عنه أو تخفيف العقوبة عليه، إلا أن رسول الله (ﷺ) أوضح لهم أن الشفاعة لا تجوز في حقوق الله وهي التي أطلق عليها وصف (الحدود)، فعن عائشة (رضي الله عنها): "إن قريشاً أهمهم شأن المخزومية التي سرقت، فقالوا من يكلم فيها رسول الله (ﷺ)؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد (رضي الله عنهما) حب رسول الله (ﷺ)، فكلمه أسامة (ﷺ) فقال: أتشفع في حد من حدود الله تعالى؟ ثم قام فاختطب، ثم قال: إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها" أخرجه الخمسة، وفي رواية أبي داود والنسائي أن المرأة المخزومية كانت تستعير المتاع على ألسنة جاراتها (أي بواسطتهم) وتجحده أي تنكر استعارته[4].

د- إن وحدة مركز القرار في منح الجوار في الأمة قد جعل ذمة المسلمين وعهدهم ذمة واحدة وإن هذه الذمة كما نصت الصحيفة تنسب إلى الله تعالى "وإن ذمة

(1) المصدر نفسه، ق1، ص504.

(2) ابن هشام، السيرة، ق1، ص502.

(3) الشريف، أحمد إبراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول، مصر 1965، ص399.

(4) ابن الديبع الشيباني، تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول، مصر، 1934، ج2، ص13.

الله واحدة"[1]، أما حق ممارسة الجوار من قبل أفراد الأمة فهم فيه متساوون لا يعلو فرد على آخر في هذا الحق بسبب شرفه أو منزلته الاجتماعية، إلا أن حق المسلمين في منح الجوار مقيد بأوامر الله ورسوله فلا يجوز لهم التجاوز على حدود الله ولا التعدي على سلطات الرسول (ﷺ): "وإن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم، وإن المؤمنين بعضهم أولياء بعض من دون الناس"[2].

هـ - وانسجاماً مع ذلك فقد نصت الصحيفة على منع أهل المدينة من مسلمين أو مشركين أو يهود أن يمنحوا الجوار لقريش أو من ناصرها لأنها كانت في حالة عداء وحرب مع المسلمين: "وإنه لا يجير مالا لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن[3] وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها، وإن بينهم النصر على من دهم يثرب"[4].

لقد استطاع الرسول (ﷺ) من خلال هذه التنظيمات التي وضعها في السنة الأولى من هجرته إلى المدينة والتي هي امتداد للمبادئ التي جاء بها القرآن الكريم في الحقبة المكية أن يركز سلطة اتخاذ القرار في الأمور العامة بيده ومنها حق منح الحماية أو الجوار للآخرين، وقد حفلت الحقبة المدنية بالكثير من قرارات منح الجوار التي اتخذها الرسول (ﷺ) أو بناء على طلب الآخرين، وسنعرض فيما يأتي لأهم تلك القرارات:

الجوار في الممارسة والتطبيق:

يعد الجوار أحد الوسائل السياسية التي استخدمها الرسول (ﷺ) في توثيق علاقاته مع بعض الأفراد والجماعات في داخل المدينة وخارجها كما أنه كان وسيلة مهمة لمحاربة أعدائه من خلال عدم منحهم الجوار وحشد الآخرين إلى جانبه بغية الضغط عليهم وإضعافهم وحملهم على تغيير مواقفهم من الدعوة الإسلامية، وهو الأمر الذي مارسه بوضوح ضد قبيلة قريش وحلفائها، وسنعرض فيما يأتي لبعض حالات الجوار التي توضح هذه الأهداف لمنح الجوار:

1- حاول الرسول (ﷺ) الاستفادة من تقاليد العرب في منح الجوار للآخرين من

(1) ابن هشام، السيرة، ق1، ص502.
(2) المصدر نفسه، ق1، ص502.
(3) المصدر نفسه، ق1، ص503.
(4) المصدر نفسه، ق1، ص504.

أجل تأمين المناخ المناسب لأصحابه من أجل نشر الدعوة الإسلامية، وقد عرضنا لعدد من هذه الحالات في الحقبة المكية، وقد استمرت هذه السياسة في الحقبة المدنية، إلا أنها لم تخل من إخفاقات بسبب الغدر وعدم قدرة من منح الجوار من الوفاء بعهده، وربما كان جوار أبي عامر بن مالك لأصحاب بئر معونة أبرز مثال على ذلك، فقد روى ابن إسحاق أن أبا براء قدم على رسول الله (ﷺ) فعرض عليه الإسلام ولم يبعد من الإسلام، وقال: يا محمد لو بعثت رجالاً من أصحابك إلى أهل نجد، فدعوهم إلى أمرك، رجوت أن يستجيبوا لك، فقال رسول الله (ﷺ): إني أخشى عليهم أهل نجد، قال أبو براء "أنا لهم جار، فلما بعثهم رسول الله (ﷺ) إلى نجد لم يحترم قوم أبي براء جواره واعتدوا على أصحاب رسول الله (ﷺ) فقتلوهم جميعاً إلا كعب بن زيد، فإنه نجا من الموت بعد أن أصابته جراح بليغة"[1].

وهنالك واقعة أخرى قريبة الشبه بهذه الحادثة، فقد أدرك الحارث بن سنان الإسلام، وبعث النبي (ﷺ) معه رجلاً من الأنصار ليدعو أهله في جواره إلى الإسلام، فقتله رجل من بني ثعلبة، فبلغ ذلك النبي (ﷺ) فقال لحسان: قل فيه، فقال حسان بن ثابت:

يا جار من يغدر بذمه جاره ... منكم فإن محمداً لم يغدر

وأمانة المري ما استرعيته ... مثل الزجاجة صدعها لم يجبر

إن تغدروا فالغدر منكم عادة ... والغدر ينبت في أصول السخبر

فبعث الحارث يعتذر، وبعث بدية الرجل، ففرقها النبي (ﷺ) على أهله[2].

2- استخدم الرسول (ﷺ) منح الجوار وسيلة لتآلف قلوب بعض الناس واجتذابهم إلى الإسلام، ومن الأمثلة على ذلك منحه الجوار لعيينة بن حصن، فقد ذكر أن بلاد عيينة بن حصن أجدبت فخاف على قومه ومواشيهم من الهلاك فسار بهم حتى إذا دخل في حمى المدينة، وكانت في ذلك العام حسنة المرعى، فأتى النبي (ﷺ) فدعاه إلى الإسلام فلم يبعد ولم يدخل فيه، وقال: إني أريد أن أدنو من جوارك فوادعني فوادعه ثلاثة أشهر، فلما انقضت المدة انصرف عيينة وقومه إلى بلادهم وقد أسمنوا والبنوا

(1) المصدر نفسه، ق1، ص183 - 185.

(2) ابن دريد الأزدي، محمد بن الحسن، كتاب الاشتقاق، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بغداد 1979، ج2، ص288.

وسمن الحافر من العليان (وهو نوع من النباتات)[1]، غير أن عيينة قد قابل معروف الرسول (ﷺ) بضده، فقام بالإغارة على جمال الرسول (ﷺ) وكانت ترعى في أطراف المدينة فقال له الجارود بن عوف "ما جزيت محمداً، سمنت في بلاده ثم غزوته، قال: هو ما ترى، وقال رسول الله (ﷺ): الأحمق المطاع"[2].

3- عملاً بقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ۝ ﴾[3]، والتزاماً بما نصت عليه الصحيفة بقولها: "إن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم"[4]. فقد أوردت لنا المصادر كثيراً من حالات الجوار التي بادر بعض المسلمين إلى منحها للمشركين، كان أغلبها لغرض تأمين حياتهم وحمايتهم من القتل فأقر الرسول(ﷺ) جوارهم، ربما لتأكيد وحدة الجماعة وتلاحمها، وتآلفاً لقلوب المشركين الذين استجاروا بالمسلمين، وكان من أبرز هذه الحالات، إجارة زينب بنت الرسول (ﷺ) لزوجها أبو العاص بن الربيع حينما وقعت تجارته غنيمة بيد المسلمين وكان آنذاك مشركاً فلجأ إلى زوجته التي فرق الإسلام بينها وبينه مستجيراً بها فإجارته، فأقر رسول الله جوارها، وكان ذلك سبباً في إسلام أبي العاص[5]، وكذلك إجارة العباس عم الرسول (ﷺ) لأبي سفيان قبل فتح مكة وإقرار الرسول (ﷺ) إجارته وإجارة العديد من المسلمين للمشركين الذين أهدر الرسول (ﷺ) دماءهم قبل فتح مكة وإقرار الرسول لفعلهم، وكان ذلك سبباً في إسلامهم وتآلف قلوبهم[6]، ويبدو من دراسة مجموع حالات الجوار التي منحها المسلمون للمشركين في هذا المجال وقام الرسول (ﷺ) بإقرارها، أنها لم تكن تجاوزاً على سلطات الرسول (ﷺ) في منح الجوار وإنما كانت مبادرات اجتهادية في منح جوار مؤقت معلق نفاذه واستمراره على موافقة الرسول (ﷺ) وإقراره فإن وافق الرسول (ﷺ) عليه صار نافذاً وإن اعترض عليه ولم يقره كان باطلاً ولم تترتب عليه أية آثار.

(1) ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم، المعارف، بيروت، 1987، ص171.

(2) المصدر نفسه، ص171.

(3) سورة التوبة، آية 6.

(4) ابن هشام السيرة، ق1، ص502.

(5) الطبري، تاريخ، ج2، ص470 - 472.

(6) ابن هشام، السيرة، ق2، ص402 - 403، 409 - 411، 417 - 419.

4- وبعد فتح مكة السنة الثامنة للهجرة وانضمامها إلى دولة الرسول(ﷺ) في المدينة أصبح منح جوار الله ورسوله لمختلف القبائل والأقوام والمدن علامة على دخولها في طاعة الدولة الإسلامية وتمتعها بحمايتها، وقد حفظت لنا المصادر التاريخية كثيراً من العهود التي كتبها الرسول (ﷺ) لمختلف الأقوام يتعهد فيها بمنحها (جوار الله وجوار رسوله) إذا التزموا بشروط العهد نحو عهده لأهل نجران، وحضرموت وقنا وغيرهم[1]، وهكذا أصبح جوار الله ورسوله علامة على امتداد الأمان والسلم الإسلامي إلى كافة الأقاليم التي تخضع للسلطة الإسلامية وأحكام شريعة الإسلام، سواء أكان أهلها من المسلمين أم من أهل الذمة، ولم يعد من الجائز أن يقوم عامة الأفراد بمنح الحماية والجوار لمن يستجير بهم كما كان الأمر عند العرب قبل الإسلام، بل أصبح من اختصاص الرسول (ﷺ) أو من يخوله ممارسة ذلك، لأن الجوار بهذا المفهوم قد أصبح حقاً من حقوق السيادة، وغدا من واجبات الدولة أن تكفل للأفراد والجماعات الذين يعيشون فيها الأمن والسلام والحماية، ومن ثم فقد تلاشت الأسباب والمبررات التي كانت تفرض على بعض الأفراد الأقوياء من زعماء العشائر وغيرهم منح الجوار لمن يستجير بهم من الضعفاء والمحتاجين وغيرهم[2]، ولكن هل أدى هذا التحول الجذري في أوضاع المجتمع والدولة إلى اختفاء الجوار من المجتمع العربي في ظل الحكم الإسلامي أم أنه استمر بعد أن اتخذ له مفهوماً آخر ينسجم مع روح العهد الجديد؟

الجوار والتكافل الاجتماعي في الإسلام:

بعد أن تولت الدولة مسؤولية حماية الأفراد وأموالهم وعرضهم وكل ما قررته الشريعة لهم من حقوق وعلى رأسها حقهم في المساواة، وإن المسلمين بعضهم أولياء بعض لم يعد للجوار بمفهومه القبلي القديم من مكان في المجتمع الإسلامي إلا في حالة ضعف الدولة وتلاشي تأثيرها، ومن ثم فقد أعطى القرآن الكريم والسنة النبوية للجوار مفهوماً أخلاقياً ودينياً يقوم على واجب تعاون وتكافل الجيران مع بعضهم في

(1) الحيدر آبادي، محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، القاهرة، 1956، ص54 - 57، 115 - 128.

(2) الزناتي، محمود سلام، نظم العرب قبل الإسلام، القاهرة، 1992، ص119 - 120.

السراء والضراء فقال تعالى: ﴿ ۞ وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴿٣٦﴾ ﴾[1]، يقول القرطبي في تفسير هذه الآية، إنها آية مدنية محكمة ليس منها شيء منسوخ، وقد أمر الله تعالى فيها بحفظ الجار والقيام بحقه والوصاة برعي ذمته في كتابه وعلى لسان نبيه ألا تراه سبحانه أكد ذكره بعد الوالدين، فقال تعالى: (والجار ذي القربى) المسلم، (والجار الجنب) اليهودي والنصراني، أما (الجار بالجنب) فهو الرفيق في السفر، وقد روي أن مروءة السفر بين المتجاورين فيه: بذل الزاد، وقلة الخلاف على الأصحاب، وكثرة المزاح في غير مساخط الله، وقد قيل أن (الصاحب بالجنب) هي الزوجة ويرى القرطبي أن القول الأول هو الأصح، وقد تتناول الآية الجميع بالعموم، والله أعلم.

وهكذا يتوصل القرطبي[2] أن الوصاة بالجار مأمور بها، مندوب إليها مسلماً كان أو كافراً، وهو الصحيح والإحسان قد يكون بمعنى المواساة وقد يكون بمعنى حسن العشرة وكف الأذى والمحاماة دونه، روى البخاري عن عائشة عن النبي (ﷺ) قال: "ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه"[3].

وقد اختلف الناس في حد الجيرة "فكان الأوزاعي يقول: أربعون داراً من كل ناحية، وقاله ابن شهاب (الزهري)، وروي أن رجلاً جاء إلى النبي (ﷺ) فقال: إني نزلت محلة قوم، وإن أقربهم إلي جواراً أشدهم لي أذى، فبعث النبي (ﷺ) أبا بكر وعمر وعلياً يصيحون على أبواب المساجد: إلا أن أربعين داراً جار، ولا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه، وقال علي بن أبي طالب: من سمع النداء فهو جار، وقالت فرقة: من سمع إقامة الصلاة فهو جار ذلك المسجد، وقالت فرقة: من ساكن رجلاً في محلة أو مدينة فهو جار، قال الله تعالى: (لئن لم ينته المنافقون) إلى قوله (ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلاً) فجعل الله تعالى اجتماعهم في المدينة جواراً"[4].

---

(1) سورة النساء، آية 36.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرن، ج5، ص180، 183، 188 - 189.

(3) المصدر نفسه، ج5، ص184.

(4) المصدر نفسه، ج5، ص185.

وقد أوصى الرسول (ﷺ) المسلمين في الإحسان إلى الجار وبره في أحاديث كثيرة قد تزيد على الستين حديثاً[1]، ألا أن أجمع حديث وأشمله في الوصية بالجار الحديث الذي رواه معاذ بن جبل، قال: قلنا يا رسول الله، ما حق الجار؟ قال: إن استقرضك أقرضته، وإن استعانك أعنته، وإن احتاج أعطيته، وإن مرض عدته، وإن مات تبعت جنازته، وإن أصابه خير سرك وهنيته، وإن أصابته مصيبة ساءتك وعزيته، ولا تؤذ بقتار قدرك إلا أن تغرف له منه، ولا تستطل عليه بالبناء لتشرف عليه وتسد عليه الريح إلا بإذنه وإن اشتريت فاكهة فأهد له منها وإلا فادخلها سراً لا يخرج ولدك بشيء منه يغيظون به ولده، وهل تفقهون ما أقول لكم، لن يؤدي حق الجار إلا القليل ممن رحم الله[2]، يظهر مما تقدم، أن الإسلام قد أقر الجوار باعتباره قيمة أخلاقية عليا.. ثم عمل على جعل الجوار بمعنى منح الحماية والأمان للأفراد والجماعات من اختصاصات الدولة، أما الجوار بمفهوم التعاون والتكافل بين أفراد المجتمع، فقد جعله من واجبات الأفراد كافة التي ينبغي عليهم احترامها ومراعاة متطلباتها مراعاة كاملة.

---

(1) للتفضيل يراجع، الجبوري، الجوار دراسة في المفهوم، ص58، 63.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص188، راجع أيضاً، د. عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، بيروت، 1994، ج4، ص41 - 51.



عدد سكان شبه الجزيرة العربية في عصر الرسالة الإسلامية

(دراسة تاريخية في الإحصاء السكاني)

تمهيد:

إن دراسة الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي أحاطت بظهور الرسالة الإسلامية وتطورها تتطلب من الباحثين التعمق في دراسة الأوضاع السكانية في شبه الجزيرة العربية من حيث أعداد هؤلاء السكان، وطرق معيشتهم ووسائلهم في مواجهة تحديات الطبيعة الجغرافية لبلادهم، وغير ذلك من الأمور التي تدخل في إطار ما يعرف في الوقت الحاضر بعلم السكان أو (الديموغرافيا). ومن المعروف أن هذا النوع من الدراسة يعتمد إلى حد كبير على الإحصاءات وقد أشار هوبساوم - وهو أحد كبار المختصين في التاريخ الاجتماعي - إلى أنه "لا يمكن أن تكون هناك إحصاءات إلا إذا كان هناك من قد قام في البداية بالعد، وهو ما لم يحدث عبر التاريخ وذلك حتى عصر حديث نسبياً"(1). ويشير شارل عيساوي إلى أن هذا الأمر يصدق على وجه الخصوص بالنسبة لدراسة تاريخ الشرق الأوسط الإسلامي، فقد كانت عملية عد الأشياء وحتى العصر العثماني، تحدث على نطاق ضيق للغاية، وبخاصة فيما يتعلق بعملية عد الأشخاص. وبذلك تصدق عبارة هوبساوم التي شكا فيها من صعوبة البحث في هذا المجال حينما قال: "نحن لا نملك إحصاءات، إنما نملك فقط تقديرات تعتمد على معلومات، أو نملك على نحو آخر تخمينات طائشة"(2). وعلى الرغم مما تقدم، فقد حاول عيساوي في دراسته عن "المساحة والسكان في الإمبراطورية العربية" أن يقدر عدد سكانها قبل نهاية العصر الأموي، وعلى وجه التحديد في سنة 750م، فتوصل

---

(1) شارل عيساوي، تأملات في التاريخ العربي، بيروت (ط1) 1991، ص27.

(2) المرجع نفسه، ص27.

إلى أن مساحتها كانت (9.800.000كم^2) وان عدد سكانها يتراوح بين (28.000.000 مليون نسمة و36.500.000 مليون نسمة) أما بالنسبة لشبه الجزيرة العربية وحدها، فإنه قدر مساحتها بـ(3.173.000كم^2) وقدر عدد سكانها ما بين (1.500.000 مليون نسمة و2.000.000 مليون نسمة)[1].

ويلاحظ أن عيساوي لم يقدم رقماً محدداً لعدد السكان وإنما قدم رقماً تقريبياً يقع بين حدين واسعين مما يشير إلى شعوره بضعف المعطيات التي يستخدمها في بحثه. وقد أكد ذلك بقوله: "إن أية معلومات في هذا الموضوع، إنما هي ذات طبيعة استنتاجية أولية للغاية"[2]. لذا فقد شعر كاتب هذه السطور أن هنالك ضرورة علمية لمواصلة الجهد في هذا المجال من خلال الرجوع إلى عصر الرسالة الإسلامية باعتباره العصر التأسيسي للتاريخ الإسلامي ومحاولة التعرف على عدد السكان في شبه الجزيرة العربية ومن ثم مقارنة النتائج التي يتوصل إليها بالنتائج التي توصل إليها عيساوي عن عدد سكان شبه الجزيرة العربية في أواخر العصر الأموي.

الوعي بأهمية التعداد السكاني عند المسلمين:

يستنتج مما أوردته بعض آيات القرآن الكريم في سياق حديثها عن أخبار الأقوام الأخرى وجود وعي لدى المسلمين بأهمية العدد في تقدير قوة الأمم والشعوب، منها قوله تعالى عن النبي يونس: ﴿ وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴿١٤٧﴾ ﴾[3]. وقد أشار بعض المفسرين إلى أنهم "قوم نينوى من أرض الموصل"[4].

وقد أوردت كتب السنة النبوية أحاديث تشير إلى اهتمام الرسول (ﷺ) بأمر إحصاء عدد المسلمين. فقد أورد مسلم حديثا عن حذيفة (رضي الله عنه) قال: "كنا مع رسول الله (ﷺ) فقال: أحصوا لي كم يلفظ الإسلام - أي كم عدد من يتلفظ بكلمة الإسلام - ، فقلنا: يا رسول الله، أتخاف علينا ونحن ما بين الست مائة إلى السبع مائة، قال: إنكم لا

(1) المرجع نفسه، ص36.

(2) المرجع نفسه، ص35.

(3) سورة الصافات: آية 147.

(4) السيوطي، جلال الدين والمحلي، جلال الدين، تفسير الجلالين، بغداد (مكتبة النهضة)، بلا. ت، ص596.

تدرون لعلكم أن تبتلوا قال: فابتلينا حتى جعل الرجل منا لا يصلي إلا سراً"[1].

ويظهر من استقراء كتب السيرة النبوية التي ظهرت منذ القرن الثاني للهجرة مدى عناية مؤلفي هذه الكتب بمسألة العدد والإحصاء وبخاصة عند حديثها عن أعداد المقاتلين في الحروب والغزوات التي جرت بين المسلمين وخصومهم في عهد الرسول (ﷺ)، فضلاً عن عنايتها بإعداد أبناء القبائل المشاركين في القتال، وعدد القتلى والأسرى من كلا الطرفين. كما أبدت هذه الكتب اهتماماً بمقدار الغنائم التي غنمها المسلمون في القتال من أعدائهم وكذلك مبالغ الضرائب التي تأخذها الدولة من رعاياها[2]. ولا شك أن هذه المعلومات تساعد الباحثين كثيراً في أمر إحصاء عدد سكان شبه الجزيرة العربية في ذلك العصر على الرغم من أن معظم تلك الأعداد هي أعداد تقديرية لا تخلو من التضارب والاضطراب.

ويلاحظ أن بعض مؤرخي التاريخ العام وبخاصة المؤرخين ذوي التوجيه الحضاري والإجتماعي في كتابة التاريخ كالمسعودي وابن خلدون قد وردت في كتبهم إشارات ذات طبيعة إحصائية عن أعداد المسلمين في عصر الرسالة الإسلامية. فقد ذكر المسعودي في كتاب التنبيه والإشراف في سياق حديثه عن انتشار الإسلام في أواخر حياة الرسول (ﷺ) أنه لم تمض سنة على فتح مكة وقيام المسلمين بأداء فريضة الحج في مكة سنة 9هـ "حتى دخلت العرب في الإسلام، وكانوا أكثر من مائة ألف..."[3].

كما ذكر ابن خلدون في سياق حديثه عن تأثير الترف والغنى على قوة الدولة بأن علينا الاعتبار "بما وقع في الدولة العربية في الإسلام كان عدد العرب.. لعهد النبوة والخلافة مائة وخمسين ألفاً أو ما يقاربها من مضر وقحطان، ولما بلغ الترف مبالغه في الدولة وتوفر نموهم بتوفر النعمة، واستكثر الخلفاء من الموالي والصنائع،

(1) الحافظ المنذري، مختصر صحيح مسلم، تحقيق محمد ناصر الألباني، الكويت، وزارة الأوقاف، بلات، ص24.

(2) ينظر على سبيل المثال كتاب السيرة النبوية لابن هشام، مصر 1955، ق2، ص3 - 8، ص95 - 100، 214 - 224، 328 - 252.

(3) المسعودي، علي بن الحسين بن علي، التنبيه والإشراف، بيروت 1968، ص238.

بلغ ذلك العدد إلى إضعافه"[1].

إن المقارنة بين ما ذكره المسعودي عن عدد سكان شبه الجزيرة العربية في أواخر عصر الرسالة "مائة ألف نسمة"، وما ذكره ابن خلدون عن ذلك "مائة وخمسون ألف نسمة" تشير إلى مدى التفاوت في التقدير. كما أن إيراد هذه الأخبار بطريقة عرضية يدل على أن هذه المسألة لم تنل من عناية هذين المؤرخين الكبيرين كثيراً..، مما يوحي بأن مسألة إحصاء السكان لم تكن تشغل بال المؤرخين في تلك العصور. بل إننا نلاحظ أن السعي لمعرفة كم هو عدد الناس الذين حضوا بشرف صحبة الرسول (ﷺ) أو مشاهدته أو التحدث معه (أي الصحابة) يتقدم على ذلك كثيراً.

إعداد الصحابة في عصر الرسالة الإسلامية:

إن المعلومات التي تقدمها لنا كتب المحدثين عن أعداد صحابة رسول الله (ﷺ) تساعدنا كثيراً في محاولة الوصول إلى تقدير عدد سكان شبه الجزيرة في عصر الرسالة وذلك لأن التعريف الذي اعتمده غالبية المحدثين في تعريف من هو الصحابي لا يقتصر على ذكر من صحت صحبته ومجالسته للرسول (ﷺ) - كما تدل عليه كلمة صحابي في اللغة العربية[2] - وإنما يتوسع في ذلك على حد قول ابن عبد البر - ليشمل كل: "من لقي النبي (ﷺ) ولو لقية واحدة مؤمناً به ورآه رؤية أو سمع منه لفظة فأداها منه واتصل ذلك به على حسب روايتنا. وكذلك ذكرنا من ولد على عهده بين أبوين مسلمين فدعا له أو نظر إليه وبرك عليه ونحو هذا، ومن كان مؤمناً به وقد أدى الصدقة إليه ولم يرد عليه"[3].

وانسجاماً مع هذا الاتجاه الذي يميل إلى التوسع في مفهوم الصحابي يؤكد ابن

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت (دار الكتاب اللبناني) بلا. ت، ج1، ص 309.

(2) لويس معلوف، المنجد في اللغة والأدب والعلوم، بيروت، 1956، ص428.

(3) ابن عبد البر، أبي عمر يوسف، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، بيروت (دار المعرفة)، تحقيق د. خليل مأمون شيحا، 2006، ص49.

الأثير "إن أصحاب رسول الله (ﷺ) على ما شرطوا كثيرون، فإن رسول الله (ﷺ) شهد حنيناً ومعه اثنا عشرَ ألفاً سوى الاتباع والنساء، وجاء إليه هوزان مسلمين فاستنقذوا حريمهم وأولادهم، وترك مكة مملوءة ناساً، وكذلك المدينة أيضاً، وكل من اجتاز به من قبائل العرب كانوا مسلمين. فهؤلاء كلهم لهم صحبة. وقد شهد معه تبوك من الخلق الكثير مما لا يحصيهم ديوان. وكذلك حجة الوداع وكلهم لهم صحبة.. "[1].

في ضوء ما تقدم فقد قدر بعض المحدثين المتأخرين عدد الصحابة بمائة وأربعة وعشرون ألف صحابي. كما قدره بعضهم بمائة وعشرة آلاف صحابي. فقد روي عن الحافظ أبو زرعة الرازي أنه قال: "قبض رسول الله (ﷺ) عن مائة ألف وعشرة آلاف ممن روى عنه وسمع منه. فقيل له هؤلاء أين كانوا وأين سمعوا منه. قال: أهل المدينة وأهل مكة ومن بينهما من الأعراب، ومن شهد معه حجة الوداع، كل رآه وسمع منه بعرفة"[2].

وقد أشار السخاوي إلى أن هذا التقدير لعدد الصحابة "لم يدخل في ذلك من مات في حياته (ﷺ) في الغزوات وغيرها"[3]. وبذلك يكون عدد الصحابة على ما رجحه ابن المديني "في ذيله على كتاب الصحابة مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً"[4].

ويلاحظ أن هذا التقدير لأعداد الصحابة قد ترك أثره على بعض المؤرخين المتأخرين وهم يكتبون عن عدد من صحب الرسول (ﷺ) في حجة الوداع، فإنه في الوقت الذي لم يشر فيه المؤرخون وكتاب السيرة الأوائل كابن إسحاق وابن هشام وابن سعد، والطبري إلى عدد من صحب رسول الله (ﷺ) في حجة الوداع، فإن بعض المؤرخين المتأخرين يقدمون لنا أرقاماً عن أعدادهم تزيد على ما أوردته كتب المحدثين عن مجموع عدد الصحابة. وعلى سبيل المثال، يذكر الخزاعي نقلاً عن ابن

---

(1) ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة، حققه محمد إبراهيم البنا ومحمد عاشور، مصر (دار الشعب)، بلا ت، ج1، ص18.

(2) الكناني، عبد الحي، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية، بيروت (دار الكتاب العربي)، بلا. ت، ج2، ص405.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص406.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص406.

جماعة في كتابه مختصر السير: "إنه (ﷺ) حج سنة عشر، قال: ووقف معه ألف وعشرون ألفاً". ويلاحظ أن هذا العدد يزيد على العدد الذي ذكره أبو زرعة الرازي عن مجموع عدد الصحابة وهو مائة وعشرة آلاف صحابي!!..، كما أن هذا التقدير لأعداد المسلمين الذين شاركوا في حجة الوداع يقف في طريقة أن مدينة مكة والبيت الحرام لم تكن لتتسع لمثل هذا العدد الكبير من الحجاج لأن إمكانيات مدينة مكة العمرانية والخدمية كانت قاصرة عن تلبية احتياجات مثل هذا العدد من الحجاج في ذلك العصر، حيث إن عدد سكان مكة كما يستنتج من عدد رجالها الذين ساهموا في الغزوات كان بحدود ستة آلاف نسمة[1]، فكيف لمدينة بمثل هذا الحجم الصغير أن تستوعب من الحجاج ما يزيد على عشرين ضعف عدد سكانها؟

عدد سكان شبه الجزيرة العربية:

سبق أن أشرنا إلى أن المسعودي كان قد ذكر أن سكان شبه الجزيرة العربية من العرب المسلمين قبل وفاة الرسول (ﷺ) كان قد بلغ أكثر من مائة ألف نسمة. كما أشرنا إلى أن ابن خلدون قد ذكر أن عدد العرب لعهد النبوة والخلافة كان مائة وخمسون ألفاً أو ما يقاربها من مضر وقحطان. وعند المقارنة بين هذه الأرقام وتقديرات المحدثين لعدد الصحابة في عهد الرسول (ﷺ) نجد أن هنالك تقارباً شديداً بين هذه الأرقام، فهل يعني ذلك أن جميع العرب الذين دخلوا في الإسلام في عصر الرسالة كانوا صحابة قد رأوا الرسول (ﷺ) وسمعوا منه على الرغم من انتشار أفرادهم وقبائلهم في أنحاء شبه الجزيرة العربية الشاسعة؟

في الحقيقة إن المعطيات التاريخية التي بين أيدينا ترجح عدم صحة هذا الاحتمال. ويبدو من استقراء بعض النصوص التي تحدثت عن أعداد الصحابة أن معظم هؤلاء الصحابة كانوا من سكان مكة والمدينة والطائف وأبناء القبائل البدوية التي كانت تعيش في بوادي هذه المدن من إقليم الحجاز. أما سكان الأقاليم البعيدة

(1) يستند هذا التقدير إلى أن عدد الرجال القادرين على القتال في مكة حوالي ألفي مقاتل كما جرى في معركة أحد وحنين يضاف إليهم حوالي ألف ذكر من الصبيان والشيوخ فيصبح عدد الذكور في مكة ثلاثة آلاف فإذا وجد في مكة مثل هذا العدد من النساء فيكون مجموع سكان مكة ستة آلاف نسمة.

عن الحجاز مثل إقليم اليمامة والبحرين واليمن وعمان وغيرها، فإن أهلها لم يدخلوا في الإسلام إلا في أواخر حياة الرسول (ﷺ)، ومن ثم فإن معظمهم لم يشاركوا في حروب الرسول (ﷺ) وغزواته، ولم يقدر لهم أن يلقوا الرسول (ﷺ) أو يسمعوا منه. وإذا كان قد قدر لعدد قليل منهم أن يحضوا بمثل هذا الشرف، فإن ذلك كان خاصاً برؤسائهم ووجوههم الذين وفدوا على الرسول (ﷺ) ممثلين لقبائلهم في المدينة لإعلان إسلامهم، أو للمشاركة في أداء فريضة الحج مع الرسول (ﷺ) في حجة الوداع[1].

إن ما تقدم، يفرض على الباحث أن يسعى لمعرفة أعداد سكان أقاليم شبه الجزيرة العربية في عصر الرسالة كاليمن وعمان واليمامة والبحرين ليضيفها إلى عدد سكان الحجاز الذين قدرت أعدادهم ما بين مائة ألف إلى مائة وخمسين ألفاً كي نصل إلى العدد التقريبي لمجموع سكان شبه الجزيرة العربية في ذلك العصر.

وقد سعى للوفاء بهذا المطلب الباحث وليد مصطفى الجبوري وهو يقوم بإعداد أطروحة الدكتوراه عن "الأوضاع السكانية في شبه جزيرة العرب في عصر الرسالة" تحت إشراف الباحث وتوجيهه[2]، فتوصل إلى عدد من النتائج في مجال تقدير عدد سكان شبه الجزيرة العربية في عصر الرسالة، وهو ما سنتولى عرضه بإيجاز شديد في السطور الآتية:

1 - يقدر عدد سكان إقليم اليمامة بحوالي (12800 نسمة) استناداً إلى عدد الرجال القادرين على القتال منهم كما أشارت إلى ذلك بعض المصادر التي تحدثت عن حروب الردة والتي ذكرت أن عدد الرجال القادرين على القتال كان (4000) مقاتل. فإذا افترضنا أن نسبة المقاتلين إلى غير المقاتلين من الذكور هي (5/3) فيكون عدد الصبيان من الشيوخ والأطفال (غير القادرين على القتال) هو (2400) فرداً، وبذلك يكون عدد الذكور في اليمامة 6400 نسمة. فإذا افترضنا أن عدد النساء في

(1) الملاح، هاشم يحيى، الوسيط في السيرة النبوية والخلافة الراشدة، بيروت، (دار الكتب العلمية)، 2007، ص294.

(2) أعدت هذه الأطروحة بإشراف الأستاذ الدكتور هاشم يحيى الملاح في قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة الموصل وأجيزت بعد المناقشة في 2006/5/28.

المجتمع يوازي عدد الذكور، فإن مجموع عدد السكان في اليمامة يصبح حوالي (12800 نسمة)[1].

2 - يقدر عدد سكان بلاد البحرين بحوالي (32000 نسمة) استناداً إلى عدد الرجال القادرين على القتال وهم (6000 نسمة) فإذا أضفنا إليهم عدد الأطفال والشيوخ والنساء وفق النسب التي أوضحناها في الفقرة السابقة يصبح المجموع الكلي للسكان هو الرقم الوارد أعلاه[2].

3 - ولم تقدم لنا المصادر معلومات محددة عن سكان بلاد عمان ولكن المعلومات المتناثرة عن قصباتها العديدة تشير إلى أن مجموع سكان عمان في نهاية عصر الرسالة كان حوالي (7200 نسمة)[3].

4 - يعد إقليم اليمن من أقاليم شبه الجزيرة العربية التي تتوافر فيها الظروف المناسبة للعمران والنمو السكاني، لذا فإن من المفترض أن يكون عدد سكانه أكثر من عدد سكان بقية أقاليم شبه الجزيرة العربية. وأن مما يؤسف له حقاً أنه لم تصل إلى أيدينا أرقام محددة تساعد على تقدير عدد سكانه بصورة مناسبة، لذا فقد توصل الإحصاء التقريبي استناداً إلى الأرقام المتوافرة في المصادر عن بعض سكان اليمن إلى أن عددهم كان حوالي مائة ألف نسمة. فإذا أخذنا في الاعتبار أن المصادر التاريخية قد أغفلت ذكر كثير من أبناء القبائل العربية من سكان المدن والقرى والبوادي أمكن للباحث أن يخمن بأن عدد سكان اليمن قد يصل إلى ضعف العدد المشار إليه آنفاً أي إن عددهم قد يصل إلى (200.000 نسمة) أو أكثر في عصر الرسالة[4].

5 - وفضلاً عما تقدم، فقد كان يعيش في شبه الجزيرة العربية إلى جانب العرب المسلمين، أقوام من اليهود والنصارى والمجوس ممن عرفوا في ظل الحكم الإسلامي بـ"أهل الذمة" لأن الإسلام قد منحهم الحماية والأمان مقابل تعهدهم بدفع الجزية. ويظهر مما أوردته المصادر عن عدد رجالهم البالغين والقادرين على القتال ودفع

(1) الجبوري، وليد مصطفى، الأوضاع السكانية في شبه جزيرة العرب في عصر الرسالة، ص227.
(2) المرجع نفسه، ص230.
(3) المرجع نفسه، ص230 - 231.
(4) المرجع نفسه، ص223 - 224.

الجزية إن مجموعهم الكلي قد يصل في آخر عصر الرسالة إلى حوالي (44000 نسمة) وهم يتوزعون على نصارى نجران ودومة الجندل ونصارى اليمن والبحرين وغيرها كما يضمون يهود المدينة وايلة ومقنا واذرح وجرباء وغيرها من مناطق شبه الجزيرة العربية[1].

6 - من المعروف أن القبائل البدوية كانت تمثل نسبة عالية من سكان شبه الجزيرة العربية بسبب غلبة المناخ الصحراوي عليها. وقد أغفلت المصادر التاريخية الحديث عن تفاصيل حياة هذه القبائل وبخاصة ما يتصل بأعداد وقوة كل قبيلة من هذه القبائل لأنها كانت قبائل دائمة التنقل بحثاً عن الكلأ والماء. كما أنها لم تعلن قبولها الإسلام إلا في أواخر حياة الرسول (ﷺ)، وقد سارع كثير منها إلى الردة عن الإسلام بعد وفاته (ﷺ) فاضطر أبو بكر الصديق (ﷺ) إلى محاربتها. لذا فإن من الضروري تقدير عدد أفراد هذه القبائل استناداً إلى بعض المعلومات التي وصلت إلى أيدينا عنها. وقد خمن الجبوري المجموع الكلي لأفراد هذه القبائل بـ(200.000 نسمة)[2].

7 - في ضوء ما تقدم، يظهر أن المجموع الكلي لسكان شبه الجزيرة العربية في نهاية عصر الرسالة يتراوح بين (600.000 - 650.000) نسمة وهو رقم تقريبي يستند إلى معلومات وأرقام أوردتها المصادر التاريخية استناداً إلى تخمينات وتقديرات رواة الأخبار. كما أن هذه النتيجة قد جاءت حصيلة لاجتهاد الباحث في مجال النظر والتفسير. وهو اجتهاد قابل للمعارضة والنقد من قبل باحثين آخرين لأنه لا يعدو أن يكون جهداً أولياً في هذا المجال البكر من مجالات البحث العلمي وهو يحتاج إلى الرقم والإحصاء والتوثيق كي يقف على قدميه في الميدان العلمي. ومن أجل تعزيز نتائج البحث وتقديم تفاصيل وافية لمن يحب الاستزادة من القراء والباحثين فقد ألحقت بهذا البحث الجدول الذي أعده الجبوري عن أعداد السكان في شبه الجزيرة العربية خلال عصر الرسالة.

وفي الختام لا بدّ للباحث أن يقارن بين النتيجة التي توصل إليها هذا البحث عن

---

(1) المصدر نفسه، ص235 - 239.

(2) المصدر نفسه، ص225.

عدد سكان شبه الجزيرة العربية في عصر الرسالة وهو يصل بهم إلى حوالي (600.000 - 650.000 نسمة) وبين ما توصل إليه شارل عيساوي من أن عددهم في نهاية العصر الأموي كان يتراوح بين (1.500.000 مليون - 2.000.000 مليون نسمة).

والحقيقة أنه على الرغم من أن العصر الذي يعالج فيه عيساوي عدد سكان شبه الجزيرة العربية يتأخر عن أواخر عصر الرسالة الإسلامية بحوالي 125 سنة، فإنه لا بدّ للباحث أن يشير إلى أن التطورات التي حصلت في خلال هذه المدة لم تكن تدفع باتجاه زيادة عدد سكان شبه الجزيرة العربية بحيث تؤدي إلى تضاعف عدد السكان، بل إن المعطيات التاريخية عن الفتوحات الإسلامية في خلال العصر الراشدي والعصر الأموي كانت تدفع الناس إلى مغادرة شبه الجزيرة العربية للالتحاق بجيوش الفتح والاستقرار بعد ذلك في البلاد المفتوحة. كما أن شبه الجزيرة العربية لم تشهد في خلال هذه المدة طفرة واسعة في مستوى تنظيم سبل العيش والخدمات العامة بحيث تؤدي إلى نمو سكاني يتجاوز معدلات النمو السكاني المعتادة.

في ضوء ما تقدم، يبدو أن ما ذكره عيساوي حول عدد سكان شبه الجزيرة العربية في أواخر العصر الأموي لا يعدو أن يكون تقديراً أولياً لا يستند إلى أرقام ومعطيات تاريخية قوية تجعله صالحاً لاعتماده والبناء عليه، وهو ما اعترف به عيساوي نفسه وهو يقدم تخمينه لعدد سكان شبه الجزيرة العربية إلى القراء.

جدول عام حسب الإحصاءات التقريبية لإعداد السكان في شبه جزيرة العرب خلال عصر الرسالة

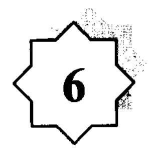
البلدان والحواضر في شبه الجزيرة العربية	التعداد السكاني لها في عصر الرسالة	الملاحظات
مكة المكرمة	6.000 نسمة	كان تعداد سكان مدينة دبا في بلاد عمان أثناء ردتهم (800) نسمة.
المدينة المنورة	20.000 نسمة	
الطائف وما حولها	أكثر من 14.000 نسمة	
بلاد اليمامة	13.332 نسمة	
بلاد البحرين	13.332 نسمة من بني عبد القيس	
بلاد اليمن	200.000 نسمة	
بلاد عمان	7.200 نسمة	
أهل الذمة والجاليات الأعجمية التي سكنت مدن وأرياف وقرى	التعداد السكاني لها في عصر الرسالة	الملاحظات
نجران	5.000 نسمة من النصارى من بني الحارث بن كعب	أجلى النبي (ﷺ) بني قينقاع، وبني النضير، وبني قريظة، عن المدينة المنورة بعد أن قتل مقاتلة بني قريظة.
يهود المدينة المنورة: بني قينقاع بني النضير بني قريظة	 1.400 نسمة 600 نسمة 1600 - 1900 نسمة	
خيبر	2.000 نسمة	ذكر الواقدي أن مقاتلة خيبر من اليهود (10.000) مقاتل وهو رقم مبالغ فيه لأن المسلمين حاربوهم بـ(1.400) مقاتل وانتصروا عليهم لذا افترضنا بأن أعداد مقاتلتهم (1000) مقاتل، وتعدادهم السكاني (2.000) نسمة وافترضنا أهل ايلة، واذرح، ودومة الجندل (2.000) نسمة.
ايلة	300 مقاتل يهودي أو نصراني	
اذرح	100 مقاتل يهودي	
دومة الجندل	400 مقاتل من نصارى كندة	

أهل الذمة والجاليات الأعجمية التي سكنت في مدن وأرياف وقرى شبه الجزيرة العربية	التعداد السكاني لها في عصر الرسالة	الملاحظات
يهود جرباء يهود تيماء يهود فدك يهود وادي القرى يهود الطائف أهل تبوك أهل تبالة وجرش أهل الذمة من اليهود والنصارى والمجوس في بلاد البحرين اليهود والنصارى في بلاد اليمن الفرس والزنوج والبلوج والهنود.والزط والسيابجة في بلاد عمان	حيث افترضنا تعدادهم الكلي نهاية عصر الرسالة ما بين (25.200 - 25.800) نسمة	حيث أصبح المجموع الكلي لأهل الذمة والجاليات الأعجمية مع من أوردت المصادر أعدادهم ما بين (37.400 - 38.100) نسمة نهاية عصر الرسالة.
القرى والأرياف في شبه الجزيرة العربية	التعداد السكاني لها في عصر الرسالة	الملاحظات
قرى بلاد اليمن	4.000 - 12.000 من العبيد الفلاحين	هنالك قرى وأرياف كثيرة لم تشر المصادر التاريخية إلى تعدادها السكاني
القبائل العربية التي أقامت في بوادي شبه الجزيرة العربية	التعداد السكاني لها في عصر الرسالة	الملاحظات
بني كعب بن عمرو من خزاعة، أقاموا في	1.664 نسمة	

بوادي مكة المكرمة		
احابيش قريش وحلفاءها ككنانة وهذيل وعضل والقارة وغيرها	7.332 نسمة	
القبائل التي أقامت في بوادي المدينة المنورة:		
سليم	2.332 - 3.332 نسمة	اشتركت هذه القبائل بغزوة تبوك مع المقاتلين من مدينتي مكة المكرمة والمدينة المنورة وبقية بطون غطفان.
مزينة	3.332 - 3.342 نسمة	
أسلم	1.332 نسمة	
غفار	1000 - 1.332 نسمة	
بني ضمرة وبني ليث من قبيلة كنانة	664 نسمة	
جهينة	2.664 نسمة	
أشجع من غطفان	2.332 نسمة	
القبائل التي أقامت في بوادي الطائف: بني عامر بن صعصعة	6.664 نسمة	
القبائل التي أقامت في بوادي نجد:		
بني أسد	11.664 نسمة	
غطفان	7.668 نسمة	
بني جديلة بن مر بن اد	3.332 نسمة	
بني المصطلق من خزاعة	700 نسمة	
القبائل العربية التي أقامت في [illegible]	التعداد السكاني لها في عصر الرسالة	الملاحظات
بوادي البحرين:		هناك كثير من القبائل العربية التي أقامت في بوادي شبه الجزيرة ولم تشر

		المصادر التاريخية لأعدادها، مما يعني بأن سكان شبه الجزيرة العربية أكثر تعدادا سكانيا من الأرقام التي ذكرتها. لذلك افترضنا بأن التعداد السكاني لهذه القبائل (200.000) نسمة.
بكر بن وائل	10.000 نسمة	
تميم	10.000 نسمة	

المجموع الكلي لسكان شبه الجزيرة العربية نهاية عصر الرسالة ما بين (634.188 - 642.888) نسمة.



معالم الثقافة العربية الإسلامية في المدن الإسلامية "الموصل نموذجاً"(*)

تمهيد:

إن الثقافة العربية الإسلامية وما اتصل بها من مؤسسات تعليمية كالمساجد والكتاتيب ودور العلم والمدارس قد بدأت في الموصل بعد تحريرها بصورة تدريجية وامتد ذلك لعدة قرون.

وكان نمو هذه الثقافة وتطورها في القرن الأول الهجري نمواً هادئاً لم يلفت إليه أنظار المؤرخين القدامى فلم تصل الينا معلومات مباشرة عنه، مما جعل من المتعذر على الباحث المعاصر أن يرصد حركة هذه الثقافة. ويبدو أن ذلك كان أمراً طبيعياً لأنه ليس بإمكان المراقب الخارجي أن يلاحظ نمو البذرة في مراحل نموها الأولى.

غير أن الثقافة العربية الإسلامية في الموصل لم تلبث أن غادرت المرحلة الجنينية من نموها منذ القرن الثاني للهجرة وأخذت تفصح عن نفسها في مجالات علوم القرآن والحديث والتاريخ. ثم دخلت بعد ذلك طور النهوض والتوسع والازدهار منذ القرن الثالث وحتى نهاية الحقبة الإسلامية.

إن دراسة حركة الثقافة العربية الإسلامية في الموصل تتطلب التمهيد لها بدراسة المعالم العامة لهذه الثقافة كالترابط بين العروبة والإسلام، والتسامح مع أصحاب الديانات والثقافات الأخرى، وغير ذلك من الأمور مما ساعد على تميز الحضارة العربية الإسلامية بصفة الوحدة والتنوع.

إن الحركة الثقافية التي ازدهرت في خلال الحقبة الإسلامية في الموصل هي فرع من فروع تلك الدوحة العظيمة التي نشأت في مكة والمدينة على يد الرسول محمد (ﷺ) وصحبه الكرام من بعده. لذا فإنه من المتعذر دراسة حركة الثقافة والعلوم في الموصل بدون الربط بينها وبين الأصل الذي نشأت عنه وتفرعت منه ثم بقيت بعد

(*) نشرت هذه الدراسة في موسوعة الموصل الحضارية، الموصل، 1991، ج2، ص339 - 351.

ذلك أمينة على المبادئ والقيم التي جاء بها على مدى الأجيال والعصور.

ومن ثم فإن هذا المبحث قد خصص لمعالجة المعالم العامة للثقافة العربية الإسلامية، وموقف الإسلام من العلم والتعليم، وظهور المؤسسات التعليمية الأولى في دار الإسلام، ومدى ارتباط كل ذلك بالحركة الثقافية والعلمية في الموصل.

1 - معالم الثقافة العربية الإسلامية:

إن دراسة الثقافة الإسلامية بكل جوانبها طوال الحقبة الإسلامية تشير إلى وجود ترابط عضوي غير قابل للانفصام بين العروبة والإسلام وذلك لأن اللغة العربية كانت هي الأداة التي حملت العقيدة والقيم الإسلامية إلى الناس كافة منذ أن نزل القرآن الكريم على الرسول محمد بن عبد الله (ﷺ) بلسان عربي مبين[1].

وكان مما عزز الترابط العميق بين العروبة والإسلام إن حملة الرسالة الإسلامية الأوائل كانت غالبيتهم العظمى من صميم العرب وعلى رأسهم الرسول (ﷺ).

وهكذا فقد أخذ اللسان العربي ينتشر بين الناس مع انتشار الإسلام حتى بات كثير من الناس يعتقدون أن من اعتنق الإسلام فإنه قد أصبح عربياً. فقد ذكر الطبري أن دهاقين بخارى جاؤوا إلى عامل الدولة أشرس بن عبد الله يشكون إليه من أمر فرض الخراج على الناس بعد أن دخلوا في الإسلام فقالوا له: "ممن تأخذ الخراج، وقد صار الناس كلهم عرباً"[2].

ويبدو أن من عوامل هذا الترابط العميق بين الإسلام والعروبة أن من يعتنق الإسلام من غير العرب فعليه أن يتعلم القرآن أو بعضاً من آياته على الأقل لقراءته في الصلوات الخمس، إذ لا يجوز التعبد في القرآن إلا باللغة التي أنزل بها وهي اللغة العربية. أما إذا أراد المسلم ألا يكتفي بالحد الأدنى من أمور العقيدة والدين واتجه نحو التفقه في أصوله وأحكامه فإن ذلك يتطلب منه بالضرورة أن يسعى لتعلم اللغة العربية وإتقان فنونها المختلفة كي يتمكن من تفسير القرآن الكريم ودراسة الأحاديث النبوية والإحاطة بما يتصل بهذين المصدرين من علوم شرعية كالفقه وعلم الكلام وغيرهما.

---

(1) سورة الشعراء: آية 195، ينظر أيضاً سورة فصلت: آية 44، وسورة الشعراء: آية 198، وسورة النحل: آية 103.

(2) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مصر 1966، ج7، ص55.

إن ما تقدم قد جعل الشاطبي (ت790هـ)[1]، وهو من كبار علماء أصول الفقه الإسلامي يقول: "إن هذه الشريعة المباركة عربية، لا مدخل فيها للألسن الأعجمية" وذلك لأن "القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة"[2].

ويلاحظ أنه على الرغم من ارتباط الإسلام بالعرب وباللسان العربي منذ البداية فإنه قد قام على أساس من النظرة الإنسانية العامة التي تدعو إلى التعارف والتعاون بين بني الإنسان كافة. جاء في القرآن الكريم: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ ﴾[3].

إن المفهوم الذي عمل الإسلام على اشاعته عن العرب والعروبة ليس مفهوماً قبلياً أو عنصرياً وإنما هو مفهوم ثقافي يقوم على اللغة والسجايا، فمن تكلم اللغة العربية وحمل السجايا الخلقية العربية الإسلامية فهو عربي بغض النظر عن أصله ونسبه روى ابن عساكر أن الرسول (ﷺ) قال: "أيها الناس إن أباكم واحد، وإن ربكم واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، إنما هي اللسان" وفي رواية "إنما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي"[4].

لقد ارسى هذا المفهوم الثقافي للعروبة الأساس المتين لإقامة أمة واحدة يتعاون فيها العرب وبقية سكان البلاد المحررة أو المفتوحة من أجل إقامة صرح الحضارة العربية الإسلامية. كما يسر هذا المفهوم الطريق لاستعراب كثير من الاقوام التي لم تكن عربية الأصول وبذلك اتسعت دائرة العروبة لتشمل كل من تكلم العربية وحمل سجايا العرب واعتز بانتمائه إليهم.

لقد أطلق العرب على المسلمين المستعربين في صدر الإسلام اسم الموالي لأنهم انتسبوا بالولاء إلى القبائل العربية على وفق التقاليد التي كانت قائمة في ذلك الوقت لتأكيد تلاحمهم مع العرب. وفي ذلك يقول الجاحظ: "إن الموالي أقرب إلى

(1) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، مصر (المكتبة التجارية الكبرى) بلا. ت، ج2، ص64.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص64.

(3) سورة الحجرات: آية 13.

(4) تهذيب ابن عساكر، مطبعة دمشق، ج2، ص189.

العرب في كثير من المعاني لأنهم عرب في المدعي، وفي العاقلة، وفي الوراثة. وهذا تأويل قوله - (ﷺ): - مولى القوم منهم، مولى القوم من أنفسهم، الولاء لحمة كلحمة النسب، وعلى شبيه ذلك صار حليف القوم منهم وحكمه كحكمهم"[1].

وإن مما يجدر ذكره في هذا المجال أنه على الرغم من أن العرب المسلمين قد أفلحوا في إقامة دولة مترامية الأطراف خلال حقبة وجيزة من الزمن فإنهم لم يحاولوا قسر الناس على اعتناق الإسلام أو اكتساب اللسان العربي، بل تركوا ذلك لحرية الناس وقناعتهم، فمن دخل في الإسلام من أصحاب الأديان الأخرى كاليهود والنصارى وحتى المجوس، كان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين من حقوق وواجبات. أما من فضل البقاء على عقيدته منهم فإنه يكون في ذمة المسلمين وحمايتهم لا يجوز لأحد أن يعتدي عليه أو يمسه بسوء طالما أقام على العهد وأدى ما عليه من حقوق وواجبات[2].

إن هذه النظرة الواسعة والمتسامحة في التعامل مع الناس قد ساعدت على أن تتعايش في دار الإسلام كافة العقائد والقوميات في إطار ثقافة عامة تقوم على أساس العروبة والإسلام.

في ضوء ما تقدم فقد توفرت للحضارة الإسلامية صفة الوحدة والتنوع، فهي موحدة من حيث انطلاقها من قيم الإسلام والعروبة، وهي متنوعة من حيث انفتاحها على كافة الثقافات التي كان لها وجود في دار الإسلام سواء أكانت تلك الثقافات ذات جذور قديمة في المنطقة أم كانت ثقافات وافدة عليها كالثقافة اليونانية والهندية غيرها.

وقد بلغت عملية الانفتاح الثقافي ذروتها من خلال عمليات ترجمة العلوم من اللغات السريانية واليونانية والفارسية والهندية وغيرها إلى اللغة العربية، التي بدأت منذ العصر الأموي وتوسعت وتنوعت في خلال العصر العباسي بفعل تشجيع ودعم الخلفاء بشتى السبل[3].

2 - موقف الإسلام من العلم والتعليم:

إن التوسع في تشجيع العلم والتعليم في دار الإسلام قد جاء استجابة لتعاليم

---

(1) الجاحظ، رسائل الجاحظ، القاهرة 1914، ج1، ص12.

(2) الطبري، تاريخ، ج3، ص361 - 362، ج4، ص37، تاريخ مار ميخائيل الكبير، ج2، ص146.

(3) ماجد، د. عبد المنعم، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، ص10 - 18.

القرآن والسنة النبوية فقد حث القرآن الكريم الناس على طلب العلم في عدة آيات نحو قوله: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ ﴾ [1]، وقوله: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[2]، وقوله: ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ﴾[3].

ويبدو أن العلم الذي حثت هذه الآيات الكريمة على طلبه ليس العلم الديني فحسب، بل إنه كل "علم نافع يرفع من قدر الإنسان وينمي عقله ويجعله أكثر خبرة بالحياة واطلاعاً على أحوالها"[4]. وإن مما يقوي هذا المعنى الذي يحث على طلب العلم من غير تقييده بالعلم الديني قول الرسول (ﷺ): "اطلبوا العلم ولو بالصين فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم"[5]، إذ ليس من المتوقع أن يطلب الرسول (ﷺ) من المسلمين أن يطلبوا العلم الديني ولو بالصين. فلا بدّ أن المقصود من العلم بصفته العامة.

ويلاحظ أن الرسول (ﷺ) قد عد طلب العلم في هذا الحديث وفي أحاديث أخرى فريضة على كل مسلم[6]، أي واجباً يحاسب أمام الله من يقصر في طلبه. كما رويت عنه أحاديث كثيرة لتحبب إلى الناس طلب العلم نحو قوله (ﷺ): "ما من رجل يسلك طريقاً يلتمس فيها علماً إلا سهل الله له طريقاً إلى الجنة، ومن ابطأ به عمله لم يسرع به حسبه"[7].

3 – وسائل التعليم:

حينما ظهر الإسلام في مكة، كانت وسيلة التعليم الشائعة بين الناس هي السماع والحفظ. أما الكتابة فعلى الرغم من معرفة بعض الناس لها، لم تكن تستخدم إلا في تدوين بعض الأمور الهامة جداً كالصحائف الدينية والوثائق والعهود والأحلاف

(1) سورة الزمر: آية 9.
(2) سورة النحل: 43.
(3) سورة المجادلة: 11.
(4) طلس، محمد أسعد، التربية والتعليم في الإسلام، بيروت 1957، ص45.
(5) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، بيروت (دار الكتب العلمية) بلا. ت، ج1، 7 – 8.
(6) المصدر نفسه، ج1، ص7 – 9.
(7) المصدر نفسه، ج1، ص13.

وصكوك الدين وغير ذلك[1]. وربما كان سبب ذلك شيوع الأمية بين الناس وغلاء المواد التي تستخدم في الكتابة.

ويبدو من آيات القرآن الكريم أن من أهداف الإسلام الأساس نشر العلم والمعرفة بين الناس وبخاصة المعرفة الدينية. جاء في القرآن الكريم: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ۝ ﴾[2].

وإن مما له دلالة في هذا المجال أن نلاحظ أن كلام الله الذي نزل به الوحي على الرسول (ﷺ) قد اسمي بـ"القرآن" وأن أولى الآيات التي نزلت عليه قد امرته بالقراءة: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝ ﴾[3].

وقد ذكر أن القرآن الكريم قد أشار في مواضع كثير إلى القراءة والكتابة وأدواتهما من كتب وقرطاس وورق وصحف وأقلام ومداد وسجلات بحيث "وردت كلمات الكتاب ومشتقاتها في القرآن نحو ثلاثمائة مرة ونيف، وكلمة القراءة ومشتقاتها نحو تسعين مرة ونيف بأساليب متنوعة"[4].

في ضوء ما تقدم فقد حرص الرسول (ﷺ) على اتخاذ كتاب يدونون آيات القرآن الكريم، وكان من أبرز كتابه أبي بن كعب ومعاذ بن جبل وأبو الدرداء وزيد بن ثابت وسعد بن عبيد"[5].

وقد وردت أحاديث عن الرسول (ﷺ) تنهى الناس عن كتابة ما سوى القرآن الكريم، نحو قوله (ﷺ): "لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن، فمن كتب عني شيئاً سوى القرآن فليمحه"[6]. ويبدو أن سبب هذا النهي هو خشيته من أن يدخل في كلام الله ما

(1) الاسد، د. ناصر الدين، مصادر الشعر الجاهلي، بيروت 1988، ص61 - 76.
(2) سورة الجمعة: آية 2.
(3) سورة العلق: 1 - 5.
(4) دروزة، محمد عزة، عصر النبي، بيروت 1964، ص442.
(5) ابن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت 1957، ج2، ص355.
(6) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج1، ص63.

ليس منه، فلما امن ذلك سمح لبعض الصحابة في كتابة أحاديثه. وقد رويت عدة أحاديث في هذا المجال. منها ما روي عن عبد الله بن عمرو قال: "كنت أكتب كل شيء اسمعه من رسول الله (ﷺ) أريد حفظه فنهتني قريش وقالوا أتكتب كل شيء تسمعه، ورسول الله (ﷺ) يتكلم في الرضا والغضب، فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله (ﷺ) فأومأ بأصبعه إلى فيه وقال: اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق"[(1)]. لذا فإن أبا هريرة ﷺ كان يقول "لم يكن أحد من أصحاب رسول الله (ﷺ) أكثر حديثاً مني إلا عبد الله بن عمرو بن العاص، فإنه كتب ولم أكتب"[(2)].

ويبدو أن الرسول (ﷺ) كان يرى أن من متطلبات نشر العلم والمعرفة أن يتعلم الناس الكتابة والقراءة، لذا فإنه طلب من أسرى المشركين في معركة بدر الذين لم يكن لديهم من المال ما يفدون به أنفسهم أن يعلم كل واحد منهم عشرة صبيان من أهل المدينة، وذلك لأن أهل مكة - كما يقول ابن سعد - كانوا "يكتبون وأهل المدينة لا يكتبون"[(3)].

والحقيقة إن ما ذكره ابن سعد عن عدم معرفة أهل المدينة الكتابة فيه كثير من التعميم. وربما كان الأصوب ما ذكره البلاذري، والذي جاء فيه: "كان الكتاب بالعربية في الأوس والخزرج قليلاً، وكان بعض اليهود قد علم كتاب العربية، وكان يعلمه الصبيان في الزمن الأول". كما ذكر أن الأوس والخزرج كانوا يعدون الرجل كاملاً إذا تعلم الكتابة والرمي والعوم[(4)].

ويبدو أنه قد وجد في عهد الرسول (ﷺ) كتاب لتأديب الصبيان وتعليمهم الكتابة والقراءة، بدليل الأحاديث النبوية التي وردت في توجيه المعلمين كيفية التعامل مع الصبيان، نحو قوله (ﷺ): "أيما مؤدب ولي ثلاثة صبيان من هذه الأمة فلم يعلمهم بالسوية فقيرهم مع غنيهم، وغنيهم مع فقيرهم حشر يوم القيامة مع الخائنين"[(5)].

ويلاحظ أن اهتمام الرسول (ﷺ) في تعليم الصبيان الكتابة والقراءة قد جاء في

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص71.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص70.

(3) ابن سعد، الطبقات، ج2، ص22.

(4) البلاذري، فتوح البلدان، بيروت 1978، ص459.

(5) سحنون، محمد، كتاب آداب المعلمين، الجزائر 1981، ص74.

إطار اهتمامه الأساس وهو هداية الناس إلى الإسلام وتفقيههم بأمور الدين. ومن ثم فقد باشر عملية التعليم بنفسه، فكان هو المعلم الأول في المجتمع، وقد اتخذ في مكة دار الأرقم بن أبي الأرقم للالتقاء بأصحابه وتعليمهم[1]. فلما هاجر إلى المدينة اتخذ من المسجد مركزاً لتعليم الناس وتفقيههم بأمور دينهم، فضلاً عن توجيهه لأصحابه بأن يعلم بعضهم بعضاً[2].

وكان من أبرز الصحابة الذين عهد إليهم الرسول (ﷺ) بمهمات ذات طبيعة تعليمية مصعب بن عمير حينما أرسله إلى المدينة بعد بيعة العقبة الأولى ليقرئ أهل المدينة القرآن ويعلمهم الإسلام ويفقههم في الدين. ويروى أنه كان قد ذهب معه إلى المدينة عبد الله ابن أم مكتوم "فجعلا يقرئان الناس القرآن". في حين تشير رواية أخرى إلى أن عبد الله ابن أم مكتوم قد "قدم المدينة مهاجراً بعد بدر بيسير فنزل دار القراء، وهي دار مخرمة بن نوفل"[3]. كما روي أن عبادة بن الصامت كان يعلم أهل الصفة القرآن الكريم[4]. أما معاذ بن جبل فقد ذكر أن الرسول (ﷺ) خلفه في مكة بعد فتحها ليفقه الناس في الدين ويعلمهم القرآن[5].

إن ما تقدم يشير إلى أنه قد وجدت في المدينة دار تدعى "دار القراء" هدفها تعليم الناس قراءة القرآن. وربما أمكن عد هذه الدار نواة للمدرسة الإسلامية التي ظهرت بعد ذلك من أجل تعليم الطلبة أصول الدين وتفقيههم بأحكامه.

ولم يقصر الرسول (ﷺ) اهتمامه على تعليم الرجال دون النساء فقد روي أنه طلب من الشفاء بنت عبد الله بن عبد شمس، وهي من المهاجرات الأول أن تعلم زوجته حفصة الكتابة فقال لها: "ألا تعلمين هذه رقية النملة كما علمتها الكتابة"[6].

وإن مما له دلالة على أبعاد توجيهات الرسول (ﷺ) التعليمية ما ذكر عن اهتمامه بتعلم بعض أصحابه اللغات الأعجمية كالفارسية والرومية والقبطية والحبشية لأغراض

---

(1) ابن سعد، الطبقات ج3، ص242 - 243.

(2) ابن هشام، السيرة النبوية، مصر 1955، ق1، ص494 - 496.

(3) ابن سعد، الطبقات، ج4، ص205 - 206.

(4) الخزاعي، علي بن محمد، تخريج الدلالات السمعية بيروت، 1985، ص79.

(5) المصدر نفسه، ص81.

(6) المصدر نفسه، ص85 - 87.

مراسلة الحكام الأجانب والترجمة إلى العربية[1]. كما روي عن زيد بن ثابت أن الرسول (ﷺ) قال له: تعلم كتاب يهود، فإني ما امن يهود على كتابي، فتعلمت في نصف شهر حتى كتبت إلى يهود، واقرأ له إذا كتبوا اليه"[2].

وعلى الرغم من أن الهدف الأساس للرسول (ﷺ) كان هداية الناس إلى الإسلام وتفقيههم بأمور الدين فإنه قد أولى بعض الاهتمام بمعارف العرب العامة كالشعر والأمثال والأنساب والخطابة. وقد استغل الرسول هذه المعارف ووجهها لخدمة الدعوة الإسلامية. فقد روي أن الرسول (ﷺ) تساءل أمام الأنصار بقوله: ما يمنع الذين نصروا رسول الله (ﷺ) بسلاحهم أن ينصروه بألسنتهم؟ فقال حسان بن ثابت أنا لها. فقال رسول الله (ﷺ): كيف تهجوهم (أي قريش) وأنا منهم؟ وكيف تهجو أبا سفيان وهو ابن عمي؟ فقال: والله لأسلنك منهم كما تُسل الشعرة من العجين فقال: ايت أبا بكر فإنه اعلم بأنساب القوم منك، فكان يمضي إلى أبي بكر ليقفه على أنسابهم، فكان يقول له: كف عن فلان وفلانة واذكر فلانة وفلانة، فجعل حسان يهجوهم[3].

ولم يفت الرسول (ﷺ) الاهتمام بالمعارف العلمية التي تعنى بصحة الإنسان وحياته. فقد روي أن الرسول (ﷺ) قال: "ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء"، كما روي عنه قوله: "لكل داء دواء، فإذا أصيب دواء الداء برأ بإذن الله تعالى"[4]. لذا فقد كان الرسول (ﷺ) حريصاً على مداواة نفسه وأصحابه عند المرض. فقد روي أنه كان قد جعل لرفيدة الأسلمية خيمة في المسجد في خلال غزوة الخندق فكانت "تداوي الجرحى وتحتسب بنفسها على خدمة من كانت به ضيعة من المسلمين". وكان الرسول (ﷺ) قد قال لقوم سعد بن معاذ حين أصيب في هذه المعركة "اجعلوه في بيت رفيدة حتى أعوده من قريب"[5].

وكان من جملة الأطباء في عهد الرسول (ﷺ) الحارث بن كلدة وأبو رمثة

---

(1) المصدر نفسه، ص218.

(2) المصدر نفسه، ص219.

(3) المصدر نفسه، ص226.

(4) المصدر نفسه، ص664.

(5) المصدر نفسه، ص663.

رفاعة بن يثربي. وقد أشير إلى أن الرسول (ﷺ) كان ينصح بالرجوع إليهما للعلاج[1].

وهناك رواية عن هشام بن عروة توضح مدى استيعاب عائشة أم المؤمنين لتوجيهات الرسول (ﷺ) الثقافية، جاء فيها: "كان عروة يقول لعائشة رضي الله عنها: يا امتاه لا أعجب من فقهك، أقول: زوجة رسول الله (ﷺ) وابنة أبي بكر، ولا أعجب من علمك بالشعر وأيام الناس، أقول: ابنة أبي بكر، وكان أعلم الناس أو من أعلم الناس، ولكن أعجب من علمك بالطب، قال: فضربت على منكبه: أي عرية، إن رسول الله (ﷺ) كان يسقم عند آخر عمره، أو في آخر عمره، فكانت تقدم عليه وفود العرب من كل وجه فتنعت له الإنعات فكنت أعالجها فمن ثم"[2].

وهكذا نلاحظ أن الرسول (ﷺ) قد وضع في حياته قاعدة الانطلاق للثقافة العربية الإسلامية بأبعادها الفكرية ومؤسساتها التعليمية المتنوعة. فلما جاء عهد الخلفاء الراشدين واصلت هذه الثقافة انطلاقها وتوسعها وبخاصة وإن هذا العهد قد شهد امتداد الدولة العربية الإسلامية وتوسعها فأصبح ضمن حدودها بعض الأقاليم التي كانت موطنا للحضارة منذ ازمان بعيدة كالعراق والشام ومصر وغيرها.

وكان من جملة المدن التي دخلت في هذه المرحلة ضمن إطار الدول العربية الإسلامية مدينة الموصل، حيث تم تحريرها من التسلط البيزنطي على عهد الخليفة عمر بن الخطاب حوالي سنة 16هـ/637م[3].

4 – مدينة الموصل والثقافة العربية الإسلامية:

من المعروف أن الاقوام التي سكنت الموصل وما حولها قبل الإسلام كانت من شعوب شبه الجزيرة العربية التي خرجت منها على شكل موجات متتالية كالآشوريين والآراميين والعرب. ومن ثم فقد كانت تشد هذه الأقوام بعضها إلى بعض أواصر متنوعة كوحدة الأصل والثقافة والبيئة وغيرها.

وقد ساعد هذا الواقع جيوش التحرير العربية في تحقيق أهدافها بتحرير تكريت والموصل من تسلط الروم البيزنطيين وقبول الكثير من أبناء القبائل العربية التي كانت تسكن المنطقة للعقيدة الإسلامية بسهولة ويسر. فقد ذكر الطبري أن أبناء قبائل تغلب

---

(1) المصدر نفسه، ص667 - 672.

(2) المصدر نفسه، ص667.

(3) الطبري، تاريخ، ج4، ص36 - 37.

وإياد والنمر الذي كانوا حلفاء للروم البيزنطيين قد أرسلوا ممثلين عنهم إلى قائد جيش المسلمين الذي حاصر تكريت من أجل تحريرها حيث "سألوه للعرب السلم، وأخبروه أنهم قد استجابوا له" ثم لم يلبثوا أن أعلنوا إسلامهم وتعاونهم مع جيش المسلمين لتحرير تكريت ثم التوجه منها إلى الموصل لتحريرها. وبذلك تم للمسلمين تحرير هاتين المدينتين من دون تضحيات كبيرة في الأرواح[1].

وقد ذكر الطبري أن أهل الموصل قد استقبلوا قوات التحرير العربية بصورة ايجابية حينما دعتهم إلى الصلح "فأقام من استجاب، وهرب من لم يستجب، إلى أن أتاهم عبد الله بن المعتم - قائد جيش المسلمين - ، فلما نزل عليهم عبد الله دعا من لج وذهب، ووفى لمن أقام، فتراجع الهراب واغتبط المقيم، وصارت لهم جميعاً الذمة والمنعة"[2].

لقد كانت الموصل في هذا الوقت مؤلفة من قلعة صغيرة على الجانب الأيمن من النهر قبالة نينوى، فكان بها حسب قول البلاذري: "الحصن وبيع النصارى ومنازل لهم قليلة عند تلك البيع ومحلة اليهود، فمصرها هرثمة فأنزل العرب منازلهم واختط لهم، ثم بنى المسجد الجامع"[3].

يستنتج مما تقدم أن قائد جيش المسلمين قد منح النصارى واليهود الذين كانوا يعيشون في المدينة الحماية والأمان لأنفسهم وأموالهم، كما سمح لهم بممارسة شعائرهم الدينية وذلك لأن الإسلام يعدهم أهل كتاب تجمعهم مع المسلمين أمور عدة كالإيمان بالله ورسله والإيمان باليوم الآخر وغيرها من المبادئ والقيم الأخلاقية.

وقد أشارت بعض المصادر إلى ترحيب اليهود والمسيحيين بالمسلمين وتفضيلهم على الروم البيزنطيين الذين كانوا يحكمونهم من قبل[4]. فقد أشار مار ميخائيل الكبير بطريق إنطاكية اليعقوبي في تاريخه وقد ألفه في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي إلى سبب ذلك بقوله: إن الله قد أرسل المسلمين من أولاد إسماعيل "إذ رأى خيانة الروم الذين كانوا ينهبون كنائسنا وأديرتنا كلما اشتد ساعدهم

(1) المصدر نفسه، ص35 - 36.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص36.

(3) البلاذري، فتوح البلدان، ص327.

(4) المصدر نفسه، ص143.

في الحكم، ويقاضوننا بلا رحمة... لكي يكون لنا الخلاص من أيدي الروم بواسطتهم... "[1] كما أشار مار ميخائيل إلى حياد المسلمين وعدلهم بين الطوائف المسيحية حيث "أبقوا لكل طائفة ما بحوزتها من الكنائس" مما ساعد الجميع على التمتع بالطمأنينة والتخلص من شر الروم وبطشهم وحقدهم بسبب اختلافهم عن نصارى المشرق اليعاقبة "الأرثوذكس" بالمذهب[2].

إن متابعة ما أوردته المصادر والمراجع المسيحية خلال الحقبة الإسلامية تشير إلى تمتع المسيحيين وغيرهم بحرية ممارسة شعائرهم الدينية فضلاً عن ممارسة مختلف جوانب النشاطات الثقافية والفكرية في المجتمع. وكان من أبرز رجال الدين المسيحيين الذين كان لهم حضور ديني وثقافي في هذه الفترة أيشو عياب الثاني الجدالي (ت645م) وسهدونا (ت، بعد 649م) وايشو عياب الثالث الحديابي (ت 659م) وغيرهم[3].

ويبدو أن حكام المسلمين في هذه الفترة كانوا حريصين على تشجيع المسيحيين على ممارسة نشاطاتهم الثقافية والفكرية، فقد ذكر ابن العبري أن يوحنا الأول وأبو السدرات قد سعى إلى نقل الإنجيل من السريانية إلى العربية في نحو سنة 643م وذلك على أيدي مهرة العرب المسيحيين إجابة إلى طلب عمر بن سعد بن أبي وقاص أمير الجزيرة[4].

وقد أكد مار ميخائيل الكبير أن يوحنا الأول قد "استدعى جماعة من التنوخيين والكوفيين... الفقهاء باللغتين العربية والسريانية وأمرهم بترجمة الإنجيل إلى اللغة العربية وعرض ما يترجمونه على المفسرين. وهكذا عرب الإنجيل وقدم للأمير"[5].

إن ما تقدم يشير إلى أن عصر الترجمة قد بدأ منذ عهد الخلفاء الراشدين، وهو تاريخ مبكر جداً، ويبدو أن الصحيح أن نشاط المسلمين في مجال الترجمة قد بدأ في

(1) تاريخ مار ميخائيل الكبير، ترجمة المطران صليبا شمعون نسخة مخطوطة بخط المترجم، ج2، ص146، علماً بأن الكتاب قد ترجم ونشر باللغة الفرنسية.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص146.

(3) الأب البير ابونا، آداب اللغة الآرامية، بيروت 1970، ص266 - 282.

(4) المرجع نفسه، ص358 - 359، ابن سعد، الطبقات، ج5، ص168.

(5) تاريخ مار ميخائيل الكبير، ج2، ص154.

العهد الأموي وبخاصة وأن الحديث عن طلب عمر بن سعد بن أبي وقاص ترجمة الإنجيل لا يمكن أن يكون في سنة 643م "أواخر خلافة عمر بن الخطاب ﷺ ..." وذلك لأن عمر بن سعد قد تولى الإمارة في العهد الأموي في حكم يزيد بن معاوية في سنة 60هـ/679م[1]. فلا بدّ أن ترجمة الإنجيل إلى العربية قد وقعت حوالي هذا التاريخ في حالة صحة الخبر.

ويبدو أن تشجيع المسيحيين على ترجمة الإنجيل إلى العربية كان بدافع نشر اللغة العربية وإشاعة استخدامها بين المسيحيين السريان فضلاً عن الاطلاع على محتوياتها لأغراض العلم والثقافة.

ومهما يكن من أمر فإن تسامح العرب المسلمين مع أهل الذمة في الموصل وغيرها من الأقاليم الإسلامية وتشجيعهم على مواصلة نشاطاتهم الثقافية قد ساعد على انتقال علوم اليونان في الطب والفلك والرياضيات والفلسفة إلى العربية من خلال عمليات الترجمة التي بدأت في العصر الأموي وتوسعت حتى بلغت ذروتها في العصر العباسي. وقد أشير اتلى أنه "كان للسريان فيما بين النهرين نحو خمسين مدرسة تعلم فيها العلوم بالسريانية واليونانية أشهرها مدرسة الرها وفيها ابتداء السريان يشتغلون بفلسفة أرسطو في القرن الخامس للميلاد"[2].

واخيرا فإن الأمر الجدير بالملاحظة عن معاملة المسلمين لأهل الذمة أن هرثمة حينما دخل الموصل وأراد إسكان بعض أبناء القبائل العربية فيها لم يتعرض لمنازل أهل الذمة بالمصادرة أو المضايقة بل عمد إلى تخطيط أحياء خاصة لهم "فانزل العرب منازلهم واختط لهم، ثم بنى المسجد الجامع"[3].

ويبدو أن التخطيط الذي اعتمده هرثمة في الموصل هو التخطيط نفسه الذي سار عليه المسلمون في تخطيط مدنهم فكان المسجد الجامع يشكل قلب المدينة ومركز الحياة الدينية والثقافية فيها. ثم يكون إلى جواره دار الإمارة ليكون مقراً للوالي وتنظيم الإدارة فيها. وبعد ذلك تمتد الأسواق لإشباع حاجات الناس الاقتصادية.

ثم تليها محلات سكن الناس التي نظمت على شكل سكك ودروب خاصة بكل

---

(1) ابن سعد، الطبقات، ج5، ص168، الطبري، تاريخ، ج5، ص389.

(2) زيدان، جرجي، تاريخ التمدن الإسلامي، بيروت 1967، ج3، ص145 - 146.

(3) البلاذري، فتوح البلدان، ص327.

عشيرة أو فخذ من العشائر التي سكنت المدينة[1].

لقد تآلف سكان الموصل في البداية من أبناء القبائل العربية التي ساهمت في تحرير الموصل وهم من اياد وتغلب والنمر بن قاسط ثم توالى سكن القبائل العربية من أبناء القبائل التي انتقلت من البصرة والكوفة في عصر الخلفاء الراشدين. ثم استمر سكن الناس فيها في العصر الأموي والعباسي حتى غدت الموصل من كبرى مدن الإسلام[2].

وكان مما عزز الوجود العربي في الموصل وما حولها أن شمال ما بين النهرين كان موطناً للقبائل العربية منذ عهد بعيد حتى أن الكتاب القدماء قد أطلقوا على هذه المنطقة منذ القرن الرابع قبل الميلاد "بيث عربايا" أي بلاد العرب[3].

لقد كان من الطبيعي أن يكون لعرب الجزيرة اهتمامات ثقافية شبيهة بثقافة إخوانهم من أبناء شبه الجزيرة العربية كالاهتمام بالشعر والحكم والأمثال وقصص الأيام فضلاً عن بعض المعارف العامة عن الفلك والأنواء الجوية والطب وغيرها. فلما جاء الإسلام وآمن أبناء هذه القبائل بمبادئه وقيمه أخذ الاهتمام بالقرآن الكريم والسنة النبوية وما تفرع عنهما من علوم يأخذ مكان الصدارة في اهتماماتهم وثقافتهم.

ولا بدّ أن الكتاب والمسجد قد أصبحا هما المكانين الأساسيين لتعلم الكتابة والقراءة وحفظ القرآن الكريم في الموصل خلال فترة صدر الإسلام على الرغم من أنه لم تصلنا معلومات محددة عن كيفية طلب العلم في الموصل في خلال هذه الفترة المبكرة.

ويبدو أن ولاة الأقاليم كانوا حريصين في هذه المرحلة على نشر الثقافة الإسلامية وتعليم الناس قراءة القرآن وحفظه. فقد ذكر ابن سعد أن يزيد بن أبي سفيان كتب إلى الخليفة عمر بن الخطاب: "إن أهل الشام قد كثروا وربلوا وملأوا المدائن

---

(1) د. عبد الجبار ناجي، دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية، البصرة، 1986، ص344 - 350.

(2) الطبري، تاريخ، ج4، ص161 - 162، السلمان، عبد الماجود أحمد، الموصل في العهدين الراشدي والأموي، رسالة ماجستير مطبوعة على الآلة الكاتبة، كلية الآداب/ جامعة الموصل، 1983، ص36 - 46.

(3) المرجع نفسه، ص36.

واحتاجوا إلى من يعلمهم القرآن ويفقههم فأعني يا أمير المؤمنين برجال يعلمونهم"[1] فدعا عمر بن الخطاب ﷺ خمسة من حفظة القرآن الكريم فشرح لهم الموقف ورجاهم أن يتطوع ثلاثة منهم للذهاب إلى الشام فوافق كل من معاذ بن جبل وعبادة بن الصامت وأبو الدرداء على ذلك فكانوا طلائع المقرئين وفقهاء المسلمين في بلاد الشام. ومن المحتمل أن الصحابة الذين ذهبوا إلى العراق كسعد بن أبي وقاص وأبي موسى الأشعري، وهرثمة بن عرفجة في الموصل وغيرهم قد قاموا بمثل هذا الدور التعليمي أيضاً.

أما على مستوى تعليم الصبيان الكتابة والقراءة في الكتاب فيبدو أن هذا النهج قد تواصل وتوسع في خلال عهد الخلفاء الراشدين. فقد سئل أنس بن مالك: "كيف كان المؤدبون على عهد الأئمة، أبي بكر وعمر وعثمان وعلي - رضي الله تعالى عنهم - ؟ قال أنس: كان المؤدب له إجانة. وكل صبي يأتي كل يوم بنوبته ماءً طاهراً فيصبونه فيها فيمحون به ألواحهم. قال أنس: ثم يحفرون حفرة في الأرض فيصبون ذلك الماء فينشف... "[2].

إن الرواية المتقدمة تشير إلى أن نظام الكتاب في تأديب وتعليم الصبيان قد أصبح في عهد الخلفاء الراشدين مؤسسة لها آدابها وتقاليدها في العمل، ومن المحتمل أن مكاتب المعلمين قد امتدت إلى معظم المدن والأقاليم الإسلامية ومنها الموصل لوحدة الثقافة والتوجهات العامة في المجتمع.

في ضوء ما تقدم فقد كان من الطبيعي أن تتوسع هذه المؤسسة في العهد الأموي والعباسي ويكثر الكتاب من الحديث عن المعلمين وأخبارهم. فقد أشار ابن قتيبة إلى بعض الأشخاص البارزين الذي كانوا معلمين، مثل قيس بن سعد، وعطاء بن أبي رباح والكميت بن زيد الشاعر، كان يعلم الصبيان في مسجد الكوفة وعبد الحميد الكاتب. كما ذكر أن الحجاج بن يوسف الثقفي كان يعلم بالطائف[3].

ويبدو أن بعض المعلمين في هذه المرحلة لم يكن يقتصر واجبهم على مجرد تعليم الكتابة وقراءة القرآن الكريم، بل كان يتجاوز ذلك إلى تعليم العربية والنحو

---

(1) ابن سعد، الطبقات، ج2، ص357.

(2) سحنون، كتاب آداب المعلمين، ص75.

(3) ابن قتيبة، المعارف، ص304.

والعروض والأحاديث النبوية. فقد روي أن علقمة بن أبي علقمة مولى عائشة أم المؤمنين، "كان له مكتب يعلم فيه العربية والنحو والعروض" وكان أبو معاوية النحوي "يؤدب ولد داؤد بن علي وكان محدثاً"[1] وكان الزجاج محمد بن الليث (النحوي) يعلم ولد ناصر الدولة في الموصل[2]:

وقد ذكر الجاحظ أن المعلمين في هذه المرحلة يمكن تقسيمهم إلى فئتين، فئة المعلمين الذين يعلمون أولاد العامة في المدن والقرى، وفئة المعلمين الذين يعلمون علية القوم وأبناء الخلفاء. أما الفئة الأولى فكان يغلب على أفرادها قلة المعرفة وضيق النظرة بحكم طول مصاحبتهم للصبيان، لذا فقد أخذ العامة يتندرون عليهم ويصفونهم بالحمق فيقولون أحمق من معلم كتاب. أما الفئة الثانية فكانت تضم بعض كبار اللغويين والأدباء والفقهاء ممن أشرنا إلى بعض منهم، وهؤلاء كانت لهم مكانة سامية في المجتمع وفي نظر الناس، ومن ثم لا يمكن أن يقال عنهم ما قيل عن معلمي الكتاب من الفئة الأولى[3]. فقد ذكر أن أبا أيوب مسلمة بن محارب الفهري كان من أئمة النحو، وقد قدم إلى الموصل مؤدباً لجعفر بن أبي جعفر المنصور، وأقام بها حتى توفي[4].

وقد قدم لنا محمد بن إدريس الشافعي وصفاً حياً ودقيقاً لتدرجه في طلب العلم وجانباً من معاناته في هذا السبيل والتي يمكن عدها نموذجاً لحالة كثير من طلبة العلم في ذلك الزمان.

يقول الشافعي: "كنت يتيماً في حجر أمي فدفعتني في الكتاب، ولم يكن عندها ما تعطي المعلم، فكان المعلم قد رضي مني أن أخلفه إذا قام، فلما ختمت القرآن دخلت المجلس فكنت أجالس العلماء، وكنت اسمع الحديث أو المسألة فأحفظها، ولم يكن عند أمي ما تعطيني أشتري به قراطيس فكنت إذا رأيت عظماً يلوح أخذه

(1) المصدر نفسه، ص305.

(2) الديوه جي، سعيد، تاريخ الموصل، (الموصل 1982) ج1، ص208، للاطلاع على تفاصيل أوضاع الكتاب والمعلمين في الموصل يراجع عبد الجبار حامد أحمد، الحياة العلمية في الموصل في عصر الأتابكة، رسالة ماجستير غير مطبوعة كلية الآداب/ جامعة الموصل سنة 1986، ص95 - 101.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، القاهرة، ط3، ج1، ص248 - 252.

(4) الديوه جي، تاريخ الموصل، ج1، ص208.

فأكتب فيه، فإذا امتلأ طرحته في جرة كانت لنا قديماً... "[1].

يستنتج من هذا الخبر أن معلمي الكتاب كانوا يتقاضون أجرة على تعليمهم للصبيان، وقد أجاز الفقهاء ذلك وتحدثوا عن بعض أحكامها. فقد روي أن سعد بن أبي وقاص "قدم برجل من العراق يعلم أبناءهم الكتاب بالمدينة ويعطونه الأجر...

وقال مالك: لا بأس بما يأخذ المعلم على تعليم القرآن وإن اشترط شيئاً كان له حلالاً جائزاً، ولا بأس بالاشتراط في ذلك. وحق الختمة له واجب اشترطها أو لم يشترطها وعلى ذلك أهل العلم ببلدنا في المعلمين"[2].

كما يفهم ممن أورده الشافعي أن طالب العلم إذا اجتاز مرحلة الكتاب فإن له أن يحضر حلقات العلم في المساجد ويأخذ العلم عن العلماء. وكان العلماء يرون أن "أول العلم الإنصات ثم الاستماع ثم الحفظ ثم العمل ثم النشر"[3] أما المثل الأساس التي كان يرى العلماء ضرورة توفرها في العالم فهي ثلاثة: "لا يحقر من دونه في العلم ولا يحسد من فوقه في العلم ولا يأخذ على علمه ثمناً"[4].

إن ما تقدم يدل على أن العلماء لم يكونوا يأخذون أجراً ممن يتعلم عليهم في المساجد وذلك لأن التعليم في هذه المرحلة كان تعليماً حراً لا يتطلب التفرغ من الطالب والأستاذ.

ويلاحظ أن التعليم كان يستند بصورة أساس إلى الذاكرة والحفظ وذلك لأن مواد الكتابة كانت غالية الثمن، وقد أشرنا إلى أن الشافعي كان يكتب على العظام لأنه لم يكن يستطيع شراء القراطيس. كما أن العرب "كانوا مطبوعين على الحفظ مخصوصين بذلك"[5]. لذا فقد كانوا يفخرون بحفظهم لعلومهم بدلاً من تدوينها في القراطيس. وقد أنشد أحدهم شعراً بهذا المعنى:

استودع العلم قرطاساً فضيعه   وبئس مستودع العلم القراطيس

وقال آخر:

(1) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج1، ص98.

(2) سحنون، كتاب آداب المعلمين، ص73 - 74.

(3) ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ج1، ص118.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص131.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص69.

علمي معي حيث ما يممت احمله   بطني وعاء له لا بطن صندوق[1]

لقد ترتب على أخذ العلم عن طريق الرواية والسماع إن أصبح من الضروري للعالم حين يتحدث أن يذكر سلسلة الشيوخ أو العلماء الذين أخذ عنهم علمه وهو ما عرف بالإسناد. وبذلك أصبح وجود السند الصحيح الذي يتألف من سلسلة من الرجال الثقاة من أهم الوسائل للحكم على الثقة بالراوي وصحة أحاديثه[2].

وقد أخذت أهمية السند تضعف بعد أن شاع تأليف الكتب بسبب توسع العلوم وتوافر الورق بعد منتصف القرن الثاني للهجرة، إلا أن العلماء، لم يفقدوا تعلقهم باهمية السند، وتفضيلهم الحفظ على الكتابة، وذلك لأن الحفظ والرواية يتطلبان وجود علاقة مباشرة بين التلميذ وشيخه، مما يساعد على إتقانه العلم وتشربه لروح ومنهج شيوخه الذين أخذ عنهم العلم. لذا فقد نقل عن الأوزاعي قوله: "كان هذا العلم شريفاً إذا كان من أفواه الرجال يتلقونه ويتذاكرونه فلما صار في الكتب ذهب نوره وصار إلى غير أهله"[3].

إن ما تقدم يمثل الملامح العامة التي طبعت الحركة العلمية في عموم ديار الإسلام، ولم تشذ الموصل عنها في شيء، لذا فإن البحث لم يكثر من الإشارة اليها. لذا من المفيد أن نؤكد قبل اختتام البحث إلى أن الحركة العلمية في الموصل قد أنجبت علماء كثيرين وكان جل اهتمامهم في أواخر القرن الأول والثاني الهجريين يتركز على علوم القرآن والسنة، وقد طلبوا العلم بصورة أساس في حلقات المساجد عن طريق الرواية والحفظ والكتابة. وكان من أبرز هؤلاء العلماء المعافى بن عمران (ت سنة 185هـ)، وقد وصف بأنه "فقيه الموصل، وكان ناسكاً فاضلاً... قال سفيان الثوري: المعافى بن عمران ياقوتة العلماء... وقال: امتحنوا أهل الموصل بالمعافى بن عمران فمن ذكره بخير قلت: هؤلاء أصحاب السنة والجماعة، ومن عابه قلت: هؤلاء أصحاب البدع... "[4].

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص69.

(2) العلي، د. صالح أحمد، الرواية والأسانيد وأثرهما في تطور الحركة الفكرية في صدر الإسلام، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج1، مجلد31، كانون الثاني 1980، ص17 - 31.

(3) ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ج1، ص68.

(4) الأزدي، يزيد بن محمد، تاريخ الموصل، تحقيق، علي حبيبة القاهرة 1968، ج1، ص301.

وقد أشير إلى أن أبا يوسف القاضي زار الموصل بصحبة الخليفة هارون الرشيد في سنة ثمانين ومائة للهجرة "فخرج إليه فقهاء الموصل، موسى بن المهاجر وسعد وعتيق وغيرهم، فسألوه وهو راكب، كال تعب، فأجاب فأصاب واخطأ. قال: فلما نزل واطمأن جالساً قال: هاتوا مسائلكم، فأجاب أحسن الجواب وأصوبه"[1].

وقد ذكر الأزدي أنه كان على قضاء الموصل الحسن بن موسى الأشيب. فلما عزله المامون "انحدر إلى بغداد يحدث فاجتمع عليه الناس فكان يتكلم في أصحاب الرأي ويذمهم. وكان الحسن بن موسى نبيلاً ثبتاً كثير الكتاب، حدث عنه أحمد بن حنبل ويحيي بن معين وأبو خيثمة ونظراؤهم. حدثني محمد بن أحمد المقدمي. قال سمعت أحمد بن منصور يقول: حضرت يحيي بن معين وأحمد بن حنبل وأبا خيثمة في مجلس الحسن بن موسى الأشيب وهو يملي عليهم، وكتبوا عنه خمسة الآف حديث إملاء.. "[2].

إن ما تقدم يدل على أن الموصل قد غدت منذ القرن الثاني للهجرة أحد مراكز الحركة العلمية المهمة في ديار الإسلام، وأخذ علماؤها يساهمون مع غيرهم من العلماء في إشادة صرح الحضارة العربية الإسلامية في ميادين العلم المختلفة.

وإذا كانت الحركة العلمية في الموصل قد اعتمدت الرواية والإملاء وسيلة لطلب العلم ونشره خلال القرن الأول والثاني للهجرة شأنها في ذلك شأن بقية الأمصار الإسلامية الأخرى، فإنها قد أخذت منذ القرن الثالث الهجري تعتمد تأليف الكتب وسيلة أساساً لتحقيق هذا الغرض وذلك بعد انتشار استعمال الورق مما سهل في عملية نشر الكتب وتوزيعها بأسعار معتدلة.

ويبدو أن أقدم العلوم التي أخذ العلماء يؤلفون الكتب فيها هو علم الحديث والتاريخ. فقد ذكر أن ابن عمار الموصلي (ت242هـ) قد ألف كتاباً أسماه "العلل والرجال"، وهو كما يبدو من عنوانه يتناول دراسة تراجم رجال الحديث. كما ألف أبو زكريا الأزدي (ت298هـ) كتباً عدة كان من أبرزها كتاب تاريخ الموصل وكتاب القبائل والخطط وكتاب طبقات محدثي أهل الموصل وطبقات العلماء من أهل الموصل

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص289.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص360 - 361.

وغيرها[1].

وقد تواصلت عملية تأليف الكتب في القرون التالية وتوسعت بحيث شملت جميع العلوم التي ظهرت وازدهرت في إطار الحضارة العربية الإسلامية كعلوم القرآن والحديث والفقه واللغة والأدب والتاريخ والجغرافية فضلاً عن العلوم الأخرى كالطب والفلك والفلسفة وغيرهما[2].

وقد واكب عملية تأليف الكتب وتشجيعها قيام أحد رجال العلم في الموصل وهو جعفر بن حمدان الموصلي (240 - 323هـ) بتأسيس "دار علم" تحوي مؤلفات في مختلف العلوم وتكون مفتوحة الأبواب لمن يريد دخولها والاستفادة منها. وقد أشير إلى أن ابن حمدان كان يجلس في هذه الدار باستمرار لحضور المناظرات والمناقشات التي كان يغلب عليها الطابع الأدبي وذلك لأنه كان أديباً. وقد ألف عدة كتب في هذا المجال مثل كتاب الباهر في الاختيار من شعراء المحدثين وكتاب الشعر والشعراء[3].

وفي القرن الخامس الهجري قام نظام الملك بإنشاء أول مدرسة في الموصل لتدريس الفقه الإسلامي وفقاً للمذهب الشافعي. ثم توالى بعد ذلك إنشاء المدارس في الموصل حتى بلغ عددها حوالي العشرين مدرسة. وقد كان للأمراء الزنكيين اثر كبير في إنشاء هذه المدارس، وتشجيع الحركة العلمية في المدينة[4].

وكان من جملة العوامل التي ساعدت على تعميق التفاعل الثقافي والفكري بين علماء الموصل وغيرهم من أبناء دار الإسلام "الرحلة في طلب العلم". فكان العلماء وطلابهم يتنقلون في طلب العلم من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب. وكانت الموصل أحد الأمصار الإسلامية التي يقصدها العلماء والمتعلمون لغرض الاستفادة وتبادل الرأي[5].

---

(1) الديوه جي، تاريخ الموصل ج1، ص211 - 213.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص209 - 218، 373 - 400.

(3) غانم عبد الله خلف، دور الحكمة، رسالة ماجستير مطبوعة على الآلة الكاتبة، بإشراف الدكتور خضر جاسم محمد، كلية الآداب/ جامعة الموصل 1982، ص89.

(4) الدكتور ناجي معروف، علماء النظاميات ومدارس المشرق، بغداد، 1973، ص148 - 186، الديوه جي، تاريخ الموصل، ج1، ص343.

(5) عبد الجبار حامد أحمد، الحياة العلمية في الموصل، ص87 - 93.

لقد ترتب على مجمل العوامل الآنفة الذكر أن ازدهرت الحركة العلمية في الموصل، وبخاصة خلال القرن السادس الهجري حيث لم يبق علم من العلوم التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية إلا وكان لعلماء الموصل مساهمة واضحة فيه.

7

الجاحظ وإسهاماته الثقافية في تعزيز هوية الأمة ووحدتها(*)

ولد عمرو بن بحر بن محبوب الملقب بالجاحظ في البصرة في حدود سنة 150 هـ/767م حسبما يذكر ياقوت الحموي[1]. غير أن رواية ياقوت نفسها تحوي ما يشكك في صحة هذا التاريخ، إذ جاء فيها أن الجاحظ مات سنة خمس وخمسين ومائتين في خلافة المعتز، وقد جاوز التسعين. فلو صح هذا التحديد لتاريخ وفاته، ويبدو أنه صحيح لاتفاق المصادر حوله[2]، فإن تاريخ ولادة الجاحظ لا بدّ أن تكون بعد ذلك التاريخ بعدة سنوات.

ولا تتفق الروايات حول النسب البعيد للجاحظ، فتذهب إحدى الروايات إلى أن الجاحظ مولى أبي القلمس عمرو بن قلع الكناني ثم الفقمي. وتشير إلى أن جد الجاحظ كان أسود البشرة يقال له فزارة، وكان جمّالا لعمرو بن قلع الكناني[3]. وإنه كان يعمل لدى سيده عمرو بن قلع الكناني جمالا أي في تجارة القوافل. وقد اكتسب النسب العربي عن طريق الولاء لبني كنانة. غير أن رواية أخرى تذهب إلى أن الجاحظ كان عربياً أصيل النسب (صليبة) وأنه من صميم قبيلة كنانة العربية[4].

والحقيقة أنه لا يترتب على هذا الخلاف أثر كبير على شخصية الجاحظ وثقافته لأنه من المتفق عليه أن الجاحظ قد نشأ في بيئة البصرة العربية وتشبع بقيمها وثقافتها حتى غدا إمام البيان العربي، ولم يحاول أحد من خصومه أن يسيء إليه من جهة

(*) نشرت هذه الدراسة في مجلة الحكمة (بيت الحكمة)، بغداد، 1998، عدد2، ص122 - 133.

(1) معجم الأدباء، بيروت، (دار المستشرق)، بلا تاريخ، ج16، ص74.

(2) المصدر نفسه، ج16، ص74، المسعودي، مروج الذهب، بيروت 1986، ج4، ص222، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، بيروت (دار الكتاب العربي)، بلا تاريخ، ج12، ص220، ابن خلكان، وفيات الأعيان، بيروت 1977، ج3، ص474.

(3) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج12، ص213، ياقوت، معجم الأدباء، ج16، ص74.

(4) الخطيب نفسه، ج12، ص213، ياقوت، نفسه، ج16، ص74.

انحداره النسبي، مما يرجح الرواية التي تذهب إلى أنه كان عربياً صريح النسب.

ولا تزودنا المصادر بمعلومات واضحة حول نشأته وصباه، ويبدو أنه قد نشأ في بيئة يغلب عليها الفقر، مما جعل الجاحظ يكسب قوته من عمل يده، فقد ذكر أنه كان "يبيع الخبز والسمك بسيحان"[1]. وسيحان هو أحد أنهار البصرة.

غير أن هذا الواقع لم يمنع الجاحظ من سلوك طريق العلم، مما يدل على قوة التوجهات الثقافية في مجتمع البصرة آنذاك ووجود الاستعداد النفسي والعقلي لدى الجاحظ للتجاوب معها. ويبدو أن الجاحظ قد تعلم في طفولته مبادئ الكتابة والقراءة ومبادئ العلوم الإسلامية في الكتاب، ثم أخذ بعد ذلك بمتابعة التعلم في المساجد وسوق المربد وغيرها من مراكز العلم والأدب. فقد ذكر أنه "سمع من أبي عبيدة والأصمعي وأبي زيد الأنصاري، وأخذ النحو عن الأخفش أبي الحسن وكان صديقه، وأخذ الكلام عن النظام، وتلقف الفصاحة من العرب شفاها بالمربد"[2].

كما أشير إلى أنه قد حدث بشيء يسير من أحاديث الرسول (ﷺ) عن حجاج بن محمد عن حماد بن سلمة وأبي يوسف القاضي وغيرهما. وروى عنه أبو بكر عبد الله بن أبي داود السجستاني وابن بنت أخته يموت ابن المزرع[3].

ولقد كان الجاحظ شديد الحماس في طلب العلم، ومما يدل على مقدار حماسه في هذا المجال ما أورده ياقوت عن أبي هفان أنه قال: "لم أر قط ولا سمعت من أحب الكتب والعلوم أكثر من الجاحظ، فإنه لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته كائنا ما كان، حتى أنه كان يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيها للنظر"[4].

إن استغراق الجاحظ في طلب العلم على الوصف المتقدم قد جعل منه مثقفاً موسوعياً يسعى للإحاطة بجميع فروع العلم والمعرفة الرائجة في عصره، سواء أكانت تلك العلوم علوماً شرعية كعلوم القرآن والسنة والفقه، أم علوماً لغوية كعلم النحو والبلاغة والأدب أم علوماً عقلية كالفلسفة والمنطق والحساب والفلك والطب وغيرها.. غير أن ذلك لا يمنع من القول أنه كان مبرزاً بعلم الكلام والأدب والبلاغة

(1) ياقوت، نفسه، ج16، ص74.
(2) المصدر نفسه، ج16، ص75.
(3) السمعاني، الأنساب، بيروت 1980، ج3، ص155، الخطيب، تاريخ بغداد، ج12، ص213.
(4) معجم الأدباء، ج16، ص75.

أكثر من بقية العلوم. يقول ياقوت: "وقال المرزباني، قال أبو بكر أحمد بن علي: كان أبو عثمان الجاحظ من أصحاب النظام، وكان واسع العلم بالكلام، كثير التبحر فيه، شديد الضبط لحدوده، ومن أعلم الناس به وبغيره من علوم الدين والدنيا، وله كتب كثيرة جليلة في نصرة الدين، وفي حكاية مذهب المخالفين، وفي الآداب والأخلاق، وفي ضروب من الجد والهزل، وقد تداولها الناس وقرؤوها وعرفوا فضلها"[1].

ويبدو مما تقدم أنه كان لأبي إسحاق إبراهيم بن سيار البلخي المعروف بالنظام، وهو متكلم مشهور ومن كبار رجال المعتزلة تأثير كبير على تكوين الجاحظ الثقافي وتوجهاته الفكرية. فقد ذكر ابن خلكان أن الجاحظ كان تلميذاً للنظام[2]. كما أكد المسعودي أنه كان غلاما لإبراهيم بن سيار النظام "وعنه أخذ ومنه تعلم"[3].

إن تتلمذ الجاحظ على النظام وأخذه العلم عنه قد جعله يلتزم بمذهب المعتزلة في أصول الدين وفي منظوره العام عن الحياة وقد ظهر ذلك بشكل قوي ومؤثر في كتاباته ومواقفه العامة. وقد وصف ياقوت ذلك بقوله: "وإذا تدبر العاقل المميز أمر كتبه علم أنه ليس في تلقيح العقول وشحذ الأذهان ومعرفة أصول الكلام وجواهره، وإيصال خلاف الإسلام ومذاهب الاعتزال إلى القلوب كتب تشبهها، والجاحظ عظيم قدر في المعتزلة، وغير المعتزلة، من العلماء الذين يعرفون الرجال ويميزون الأمور"[4].

ويظهر من استقراء كتابات الجاحظ وما نقل عنه من أقوال أنه لم يحصل على هذه المنزلة الرفيعة بين الناس إلا بفضل جده ومواظبته على التجديد والإبداع في عمله. وقد عبر عن ذلك بقوله: "إذا سمعت الرجل يقول: ما ترك الأول للآخر شيئاً، فاعلم أنه ما يريد أن يفلح"[5].

وقد أدى اجتهاد الجاحظ وجده إلى أن يصبح في نهاية المطاف: "أحد شيوخ المعتزلة"[6]، وصاحب مدرسة في الاعتزال أطلق عليها اسم الجاحظية، وقد وصفه

(1) المصدر نفسه، ج16، ص75 - 76.

(2) وفيات الأعيان، ج3، ص471.

(3) المسعودي، مروج الذهب، بيروت 1986، ج4، ص213.

(4) معجم الأدباء، ج16، ص76.

(5) المصدر نفسه، ج16، ص78.

(6) الخطيب، تاريخ بغداد، ج12، ص213.

الشهرستاني بقوله: "كان من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم، وقد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخلط وروج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة، وحسن براعته اللطيفة"[1]. ويبدو أن هذا المقام لم يحصل عليه الجاحظ إلا بعد انتقاله إلى بغداد واتصاله بالخلفاء منذ عهد الخليفة المأمون. فما هي الظروف التي أدت به للانتقال إلى بغداد وكيف كانت علاقته بالخلفاء؟

اتصال الجاحظ بالخلفاء:

كان للصراع الذي نشب بين ولدي الخليفة هارون الرشيد الأمين والمأمون تأثير كبير على سمعة الخلافة ومكانتها في نظر الناس، وقد ترتب على ذلك أن قويت الدعوة الخارجية التي تنكر وجود أي سند شرعي للخلافة العباسية، كما نشط في الوقت نفسه أنصار العلويين وأخذوا يسعون لإقناع الخليفة المأمون بنقل الخلافة من بعده إلى ذرية علي بن أبي طالب (ﷺ)، وفضلاً عن ذلك فقد سارع أنصار بني أمية للدعوة إلى عودة بني أمية للخلافة وإظهار التعاطف معهم[2].

وقد كان لذلك تأثير عميق في نفس الخليفة وتفكيره. وتصرفات المأمون في هذه الفترة تدل دلالة قوية على الحيرة التي كان يشعر بها تجاه مسألة الخلافة كسلوكه في تولية علي بن موسى الرضا ولاية العهد، ثم عدوله عن ذلك. وقد أورد ابن قتيبة كلاماً للخليفة المأمون يعبر فيه عن مقدار اهتمامه بمسألة صاحب الحق في الخلافة: "قال المأمون يوما لعلي بن موسى الرضا (عليهما السلام): بم تدعون هذا الأمر؟ قال بقرابة علي من النبي (ﷺ) وبقرابة فاطمة (رضي الله عنها)، فقال المأمون: إن لم يكن هاهنا شيء إلا القرابة ففي خلف رسول الله (ﷺ) من أهل بيته من هو اقرب إليه من علي، ومن هو في القرابة مثله، وإن كان بقرابة فاطمة من رسول الله، فإن الحق بعد فاطمة للحسن والحسين وليس لعلي في هذا الأمر حق وهما حيان.. فما أحار علي بن موسى نطقاً"[3].

---

(1) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، (تحقيق: محمد سيد كيلاني)، مصر 1961، ج1، ص75، ابن خلكان، الأنساب، ج3، ص155.

(2) للتفصيل، يراجع ما كتبه الدكتور طه الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره، القاهرة 1969، ص181 - 223.

(3) الدينوري، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، عيون الأخبار، القاهرة (المؤسسة المصرية العامة)، بلا تاريخ، ج2، ص140 - 141.

لقد دفع هذا الأمر الخليفة المأمون أن يطلب من الفقهاء أن يؤلفوا في مباحث الإمامة، وأن يرفعوا إليه كتاباتهم لينظر فيها، وكان ممن خف لإجابة هذا الطلب الجاحظ[1]. ويبدو أن كتابات الجاحظ عن الإمامة قد تركت صدى حسناً في نفس الخليفة المأمون. وقد عبر الجاحظ عن ذلك بقوله: "ولما قرأ المأمون كتبي في الإمامة فوجدها على ما أمر به، وصرت إليه، وقد كان أمر اليزيدي بالنظر فيها ليخبره عنها، قال لي: قد كان بعض من يرتضي عقله ويصدق خبره، خبرنا عن هذه الكتب بإحكام الصنعة وكثرة الفائدة، فقلنا له: قد تربى الصفة على العيان، فلما رأيتها رأيت العيان قد أربى على الصفة، فلما فليتها أربى الفلي على العيان، كما أربى العيان على الصفة. وهذا كتاب لا يحتاج إلى حضور صاحبه، ولا يفتقر إلى المحتجين عنه، وقد جمع استقصاء المعاني واستيفاء جميع الحقوق، مع اللفظ الجزل، والمرج السهل، فهو سوقي ملوكي، وعامي خاصي"[2].

يظهر مما تقدم أن الخليفة المأمون قد وجد في كتابات الجاحظ عن الإمامة ما يلتقي مع قناعاته ويساعده في تقوية حجة الخلافة العباسية في مواجهة خصومها، لذا فقد أمر بإحضاره من البصرة ليكون قريبا معه، وكان المأمون مقيماً آنذاك في مرو "وبذلك انتقلت شخصية الجاحظ من البصرة إلى ما وراء العراق، ثم اقتحمت أرفع بيئة، ثم أذن لها على الخليفة نفسه، فنالت الحظوة عنده"[3]. ويبدو أن ذلك لم يتحقق بسرعة، وإنما سار ببطء وتطور مع تطور موقف الخليفة المأمون من المعتزلة.

لقد وجد المأمون في أصول المعتزلة الخمسة، وهي التوحيد والعدل والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فضلا عن نزوعهم نحو تحكيم العقل في شتى الأمور ما يلتقي مع طريقته في التفكير[4].

كما أن مواقف المعتزلة وجلهم كانوا من أهل البصرة كانت بعيدة عن الصراعات السياسية الحادة التي كانت تدور في بغداد وخراسان وغيرها من الأقاليم. لذا فقد فضل

(1) الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره، ص183 - 184.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، القاهرة، ط3، (تحقيق وشرح: عبد السلام محمد، ج3، ص374 - 375.

(3) الحاجري، الجاحظ وآثاره، ص184.

(4) محمد عويس، المجتمع العباسي من خلال كتابات الجاحظ، القاهرة 1977، ص303.

الخليفة المأمون التعاون معهم والاعتماد عليهم في إدارة الدولة حتى غدا الاعتزال مذهبا للخلافة العباسية. وكان من أبرز رجال المعتزلة الذين اعتمد عليهم ثمامة بن أشرس. فقد ذكر أن منزلة ثمامة عند المأمون "فوق منزلة الوزراء، فلقد عرض عليه أن يلي الوزارة بعد موت الفضل بن سهل فأباها، ولكنه كان مع هذا صاحب الرأي فيها، إذ كان صاحب الرأي في اختيار الوزير وترشيحه، فهو الذي رشح للوزارة أحمد بن خالد الأحول، ثم رشح بعده يحيى بن أكثم، وكذلك كان صاحب القول في توجيه سياسة الدولة"(1).

لقد ساعدت هذه الظروف بمجملها الجاحظ وجعلته يحتل مكانا مرموقا بين رجال الصفوة الحاكمة بحكم مواهبه الفكرية والأدبية ومنزلته العالية بين المعتزلة. فقد روى الأصفهاني عن الجاحظ أنه حينما ألقي القبض على إبراهيم بن المهدي ـ وهو عم الخليفة في سنة 210هـ - وقدم إلى المأمون لمحاسبته، أمر ثمامة بن الأشرس بإحضار الناس على مراتبهم لحضور مجلس المحاسبة وكان الجاحظ من جملة الحاضرين(2). كما ذكر ياقوت أن أبا دلف الكاتب قال: "صدر الجاحظ في ديوان الرسائل أيام المأمون ثلاثة أيام ثم إنه استعفى فأعفي، وكان سهل بن هارون يقول: إن ثبت الجاحظ في هذا الديوان أفل نجم الكتاب"(3). ولم تذكر المصادر تفسيراً لسبب استعفاء الجاحظ من هذا المنصب الكبير في ذلك الوقت، غير أن استقراء كامل النص يوحي بأن الجاحظ لم يستطع الانسجام مع طبقة الكتاب التي فضح ميولها الشعوبية في كتبه وبخاصة في كتاب "ذم أخلاق الكتاب" الذي ذكر فيه أن هدفه من تأليفه هو أن يبين: "رداءة مذهب الكتاب وأفعالهم، ولؤم طباعهم وأخلاقهم"(4).

وبعد وفاة المأمون في سنة 218هـ وتولي المعتصم للخلافة، استمر الجاحظ في المحافظة على مكانته الرفيعة لأن موقف المعتصم من المعتزلة كان استمراراً لموقف سلفه، وكذلك كان الأمر في عهد الخليفة الواثق وحتى مجيء المتوكل للخلافة في

(1) الحاجري، الجاحظ وآثاره، ص211.

(2) أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، مصر (المؤسسة المصرية العامة) د. ت، ج10، ص116.

(3) معجم الأدباء، ج16، ص77 - 78.

(4) رسائل الجاحظ، القاهرة (تحقيق: عبد السلام محمد هارون)، د. ت، ج3، ص188.

سنة 232هـ، حيث غير موقفه من المعتزلة ومال إلى رجال الحديث[1]. وإن لم يبدل من موقفه من شخص الجاحظ كما سنوضح ذلك لاحقاً.

وهكذا فقد تمتع الجاحظ لمدة تزيد على الثلاثين سنة بمركز رفيع من الخلافة بسبب تبنيها لمذهب الاعتزال واعتمادها على رجالهم في الإدارة والدعوة.

وكان مما ساعد على تقوية مركز الجاحظ صداقته العميقة مع محمد بن عبد الملك الزيات الذي تولى الوزارة في عهد الخليفتين المعتصم والواثق وحتى عهد المتوكل[2]. وكان ابن الزيات "كاتبا بليغا وشاعرا مجيدا"[3] وقد أهداه الجاحظ العديد من رسائله وكتبه، كان أبرزها كتاب الحيوان فأعطاه مقابل ذلك خمسة آلاف دينار[4].

لقد شعر الجاحظ في هذه المرحلة بعز السلطان ونفوذه، وربما راودته نفسه لبلوغ مقام أعلى وأرفع مما هو فيه، وتعبر الرواية الآتية عن ذلك أصدق تعبير. فقد سأل أحدهم الجاحظ: "يا أبا عثمان كيف حالك؟ فقال له الجاحظ: سألتني عن الجملة فاسمعها مني واحداً واحداً. حالي أن الوزير يتكلم برأيي، وينفذ أمري، ويؤاثر الخليفة الصلات إلي، وآكل من لحم الطير أسمنها، وألبس من الثياب ألينها، وأجلس على ألين الطبري، وأتكئ على هذا الريش ثم أسير على هذا حتى يأتي الله بالفرج. فقال الرجل: الفرج ما أنت فيه، قال: بل أحب أن تكون الخلافة لي، ويعمل محمد بن عبد الملك بأمري، ويختلف إلي، فهذا هو الفرج"[5].

ويبدو أن الجاحظ لم يكن جاداً حينما عبر عن تطلعه لمنصب الخلافة لأن سيرته العملية لا تشير إلى حرصه على شغل المواقع الإدارية والسياسية في الدولة، وبخاصة وأنه كان يصرف معظم وقته في الكتابة والتأليف، وإنه حينما عهد إليه ديوان الرسائل لم يمكث فيه سوى ثلاثة أيام ثم استعفى منه.

وبعد نكبة الوزير ابن الزيات في عهد الخليفة المتوكل في حدود سنة 232هـ أخذ مركز الجاحظ بالضعف حتى وصل الأمر إلى حد القبض عليه ومحاولة التنكيل به

---

(1) المسعودي، مروج الذهب، ج4، ص3 - 98.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص54، ياقوت، معجم الأدباء، ج16، ص76.

(3) المسعودي، نفسه، ج4، ص101.

(4) ياقوت، معجم الأدباء، ج16، ص106.

(5) الخطيب، تاريخ بغداد، ج12، ص219.

من قبل القاضي أحمد بن أبي دؤاد الذي كان خصماً لدوداً لصديق الجاحظ محمد بن عبد الملك الزيات، إلا أن الجاحظ استطاع إنقاذ نفسه من خلال الاعتذار الجميل لابن أبي دؤاد إذ قال له: "خفض عليك - أيدك الله - فوالله لأن يكون لك الأمر على خير من أن يكون لي عليك، ولأن أسيء وتحسن، أحسن عنك من أن أحسن فتسيء، وإن تعفو عني في حال قدرتك أجمل من الانتقام مني. فقال له ابن أبي دؤاد: قبحك الله، ما علمتك إلا كثير تزويق الكلام. [1]، ثم عفا ودعاه إلى تصدر مجلسه[2].

ويلاحظ أنه إذا كان مركز الجاحظ السياسي قد ضعف منذ عهد الخليفة المتوكل فإن مكانته الفكرية والأدبية لم يصبها الضعف حتى أن الخليفة المتوكل نفسه عزم على أن يعهد للجاحظ لتأديب بعض ولده. وفي ذلك يقول الجاحظ: "ذكرت لأمير المؤمنين المتوكل لتأديب بعض ولده، فلما رآني أستبشع منظري فأمر لي بعشرة آلاف درهم وصرفني"[3].

لقد كانت الخلافة في عهد المتوكل تشعر بحاجتها إلى فكر وقلم الجاحظ لذا فقد حرص الفتح بن خاقان وزير المتوكل "وكان له نصيب من العلم ومنزلة من الأدب"[4]، كما يقول المسعودي على الاستعانة بالجاحظ في مواجهة بعض التحديات الفكرية القائمة آنذاك. فقد كلف الفتح بن خاقان الجاحظ بناء على طلب الخليفة أن يؤلف كتابا في "الرد على النصارى"[5].

وقد وجه ابن خاقان كتابا إلى الجاحظ يستحثه على تأليف هذا الكتاب، وكان مما جاء فيه: "إن أمير المؤمنين يجد بك، ويهش عند ذكرك، ولولا عظمتك في نفسه لعلمك ومعرفتك، لحال بينك وبين بعدك عن مجلسه، ولغصبك رأيك وتدبيرك فيما أنت مشغول به ومتوفر عليه، وقد كان ألقى إلي من هذا عنوانه، فزدتك في نفسه زيادة كف بها عن تجشيمك، فاعرف لي هذه الحال، واعتقد هذه المنة على كتاب الرد على النصارى، وافرغ منه وعجل به إلي، وكن من جدا به على نفسه، تنال مشاهرتك وقد

(1) ياقوت، معجم الأدباء، ج16، ص79.

(2) المصدر نفسه، ج16، ص80.

(3) المسعودي، مروج الذهب، ج4، ص114.

(4) المصدر نفسه، ج4، ص99.

(5) نشرت في كتاب رسائل الجاحظ، ج3، ص303 - 351.

استطلقته لما مضى، واستسلفت لك لسنة كاملة مستقبلة، وهذا مما لم تحتكم به نفسك، وقد قرأت رسالتك في بصيرة غنام، ولولا أني أزيد في مخيلتك لعرفتك ما يعتريني عند قراءتها والسلام[1].

ويبدو أن العلاقة الطيبة بين الجاحظ والفتح بن خاقان قد توطدت وأواصر التعاون والتآزر بينهما على خدمة الخلافة قد تواصلت بدليل أن الجاحظ قد قام بتأليف رسالة في"مناقب الترك وعامة جند الخلافة"[2]، وجهها إلى الفتح بن خاقان. وقد أراد الجاحظ من تأليف هذه الرسالة تعميق أواصر الأخوة بين جميع عناصر جند الخلافة في مواجهة أولئك الذين يريدون إشاعة روح الفرقة والانقسام[3].

ويظهر مما أورده ياقوت أن الجاحظ كان قد عاد إلى البصرة واستقر فيها قبل مقتل المتوكل في سنة 247هـ بمدة من الزمن، وكان يعاني في ذلك الوقت من شدة المرض، ولا غرابة في ذلك، إذ كان الجاحظ آنذاك قد شارف على التسعين عاما من عمره: "حدث يموت بن المزرع قال: وجه المتوكل في السنة التي قتل فيها أن يحمل إليه الجاحظ من البصرة، فقال لمن أراد حمله: وما يصنع أمير المؤمنين بامرئ ليس بطائل، ذي شق مائل إذ كان قد أصيب في هذه الفترة من حياته بالشلل النصفي (الفالج) وبمرض النقرس (ومن آثاره وجع وورم المفاصل)[4].

وعلى الرغم من تدهور صحة الجاحظ في أخريات حياته، فإنه قد واصل عطاءه العلمي إذ ذكر أنه ألف كتابين في هذه الفترة هما كتاب الحيوان وكتاب البيان والتبيين، وهما أكبر وأهم كتبه[5]. ويبدو أن هذا الأمر مدعاة للغرابة، إلا أن مما يخفف من هذه الغرابة أن الجاحظ كان يستعين بالوراقين "يكتبون له ويكتبون عنه"[6]، وربما جاز لنا الافتراض بأن الجاحظ كان قد جمع أصول هذين الكتابين في مرحلة سابقة لمرضه، ثم تولى بعد إصابته بالمرض استكمال كتابتهما من خلال الاستعانة ببعض الوراقين

(1) ياقوت، معجم الأدباء، ج16، ص99 - 100.
(2) تراجع رسائل الجاحظ، ج3، ص163 - 219.
(3) ياقوت، معجم الأدباء، ج16، ص113.
(4) المصدر نفسه، ج16، ص113.
(5) عبد السلام محمد هارون، مقدمة كتاب الحيوان، بيروت 1969، ج1، ص26 - 27.
(6) المرجع نفسه، ج1، ص12.

كما ذكرنا.

وحين توفي الجاحظ كان لوفاته صدى عميق في نفس الخليفة المعتز بالله، فقد حدث أحمد بن يزيد بن محمد المهلبي عن أبيه قال: "قال لي المعتز بالله ورد الخبر بموت الجاحظ فقلت: لأمير المؤمنين طول البقاء ودوام العز. قال وذلك في سنة خمس وخمسين ومائتين. قال المعتز: لقد كنت أحب أن أشخصه إلي وأن يقيم عندي.." [1].

وهكذا نلاحظ أن الجاحظ قد استطاع أن ينال في حياته احترام وإعجاب الخلفاء والوزراء على اختلاف نزعاتهم وميولهم، فضلا عن المكانة التي احتلها في نفوس العامة والخاصة في عصره وحتى الوقت الحاضر. فما هو السر في ذلك، وما هي العوامل الأساسية التي كانت تقف وراء هذه المنزلة العظيمة التي احتلها الجاحظ في نفوس الناس على مر الأيام والعصور؟..

مكانة الجاحظ العلمية والأدبية:

تُجمع المصادر القديمة على الإشادة بمكانة الجاحظ العلمية والأدبية على الرغم من اختلاف أصحابها مع الجاحظ في توجهاته الفكرية والمذهبية، فقد وصفه الخطيب وهو من علماء الحديث، بقوله: "أبو عثمان الجاحظ، المصنف الحسن الكلام، البديع التصانيف"[2].

وقال عنه المسعودي: "وكتب الجاحظ - مع انحرافه المشهور - تجلو صدأ الأذهان، وتكشف واضح البرهان، لأنه نظمها أحسن نظم، ورصفها أحسن رصف، كساها من كلامه أجزل لفظ وكان إذا تخوف ملل القارئ، وسآمة السامع خرج من جدال إلى هزل، ومن حكمة بليغة إلى نادرة ظريفة"[3].

أما ياقوت فقد أورد عن ثابت بن قرة - وهو من الصابئة - قوله: "ما أحسد هذه الأمة العربية إلا على ثلاثة أنفس.. أولهم عمر بن الخطاب.. والثاني الحسن البصري.. والثالث أبو عثمان الجاحظ، خطيب المسلمين، والعلماء المتكلمين،.. الخلفاء تعرفه، والأمراء تصافيه وتنادمه، والعلماء تأخذ عنه، والخاصة تسلم له، والعامة تحبه، جمع

---

(1) الخطيب، تاريخ بغداد، ج12، ص219.

(2) المصدر نفسه، ج12، ص212 - 213.

(3) المسعودي، مروج الذهب، ج4، ص223.

بين اللسان والقلم، وبين الفطنة والعلم، وبين الرأي والأدب وبين النثر والنظم، وبين الذكاء، والفهم، طال عمره، وفشت حكمته، وظهرت قلته، ووطئ الرجال بعده، وتهادوا أدبه، وافتخروا بالانتساب إليه، ونجحوا بالاقتداء به، لقد أوتي الحكمة وفصل الخطاب"[1]. وقد عقب ياقوت على ذلك بقوله: "هذا قول ثابت، وهو قول صابئ لا يرى للإسلام حرمة، ولا للمسلمين حقا، ولا يوجب لأحد منهم ذماما، قد انتقد هذا الانتقاد، ونظر هذا النظر وحكم هذا الحكم، وأبصر الحق بعين لا غشاوة عليها من الهول، ونفس لا لطخ بها من التقليد، وعقل ما تحيل بالعصبية.. "[2].

إن مما يجدر ذكره بالنسبة للشهادات آنفة الذكر أنها قد أشادت بعقل وعلم وأدب الجاحظ كما يتضح من كتبه ومؤلفاته من غير أن تبين تأثير كل ذلك على المجتمع وتوجهاته الثقافية والسياسية. إن قيمة كتابات الجاحظ لا تكمن في أهميتها العلمية والأدبية فحسب، وإنما تتجاوز ذلك إلى التأثير الذي تركته وما زالت تتركه في حياة الناس وتوجهاتهم العلمية والأدبية والسياسية، ولهذا السبب فقد اهتم الخلفاء والوزراء بالجاحظ فقربوه من مجالسهم واستكتبوه في المسائل التي كانت موضع نقاش وخلاف. وقدموا له الاحترام والمكافآت في مقابل تجاوبه معهم والتقائه مع أهدافهم وتطلعاتهم.

إن دراسة تأثيرات كتابات الجاحظ على المجتمع من كافة النواحي أمر يصعب تحقيقه في بحث محدود الصفحات لكثرة كتب الجاحظ وتعدد الجوانب التي عالجتها، لذا سنقصر بحثنا على جانب واحد منها، وهو مسألة وحدة الأمة ومقومات هويتها الثقافية بالنظر لخطورة هذه المسألة على مصير الأمة في الماضي والحاضر وربما المستقبل أيضاً.

وحدة الأمة ومقومات هويتها الثقافية:

إن التنوع في الأجناس والعقائد الذي كان قائما في دار الإسلام كان يشكل أخطر التحديات للثقافة العربية الإسلامية في العصر الذي كان يعيش فيه الجاحظ، وربما كان سبب ذلك أن الأقوام غير العربية وبخاصة الفرس منهم قد شعروا بأهميتهم وخطورة دورهم نتيجة لاعتماد الخلافة عليهم في الجيش والإدارة. فأدى ذلك إلى

(1) معجم الأدباء، ج16، ص97 - 98.

(2) المصدر نفسه، ج16، ص98.

ظهور نزعات تمثل خروجاً على وحدة الأمة والثقافة العربية الإسلامية.

وكانت أبرز تلك النزعات النزعة الشعوبية التي ظهرت بين الكتاب ذوي الأصل الفارسي الذي حاولوا إحياء التراث الفارسي وإشاعته بين الناس في مواجهة الثقافة العربية الإسلامية. وقد حاول الكتاب الشعوبيون تحقيق أهدافهم بوسائل شتى منها السخرية من العرب والتشكيك في أنسابهم، والتقليل من شأن الثقافة العربية كالشعر والقصص والأمثال، فضلا عن العمل على هدم القيم التي جاء بها الإسلام عن طريق الدعوات الباطنية والزندقة.

وقد لوحظ أن النزاع بين التراثين العربي والفارسي قد تأصل "حتى مس الجذور، فلم يكن جوهر النزاع مسألة سطحية تتناول الأساليب والأشكال الأدبية، إنما كان في جوهره يتناول الوجهة الثقافية للمجتمع الإسلامي الجديد برمتها - أي هل تكون الثقافة المرجوة إحياء للثقافة الفارسية - الآرامية القديمة بحيث تبتلع العناصر العربية والإسلامية أو تكون ثقافة تمثل فيها المآثر الفارسية - الآرامية منزلة ثانوية بالنسبة للمآثر العربية"[1].

لقد شعر الخلفاء العباسيون بخطر هذه الحركة على كيان الدولة التي كانت تستمد مقوماتها وشرعيتها من الثقافة العربية الإسلامية فشرعوا بمحاربة الزندقة لأنها الوجه الأكثر تحديا وخطورة في الحركة الشعوبية، غير أن الرد الإيجابي على هذا التحدي ربما تمثل في ظهور حركة "داخل ألسنة متصلبة عقلانية انبثقت المعتزلة عنها فيما بعد"[2].

لقد اعتمد المعتزلة على العقل والمنطق في الدفاع عن عقائد الإسلام وقيمه في مواجهة تحديات الزندقة والحركة الشعوبية، وكان الجاحظ من المبرزين في هذا المجال، فقد ألف رسالة في ذم الكتاب حاول أن يشخص فيها مظاهر الانحراف عن الثقافة العربية الإسلامية التي لاحظها عليهم واستهانتهم بها في الوقت الذي يظهرون فيه إعجابهم واحترامهم للتراث الفارسي[3]. كما نبه إلى مخاطر دعوات الشعوبية ومن

---

(1) جب، هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام، بيروت 1974، ص87.

(2) المرجع نفسه، ص92.

(3) رسائل الجاحظ، ج2، ص191 - 194.

يتعصب للعجمة ضد الثقافة العربية الإسلامية في كتاب البيان والتبيين[1].

وقد أرجع الجاحظ سر تعصب الشعوبية ضد العرب إلى "طول جثوم الحسد على أكبادهم، وتوقد نار الشنآن في قلوبهم. ولو عرفوا أخلاق أهل كل ملة، وزي أهل كل لغة وعللهم على اختلاف شاراتهم وآلاتهم، وشمائلهم وهيئاتهم، وما على كل شيء من ذلك، ولم اجتلبوه، ولم تكلفوه، لأراحوا أنفسهم، ولخفت مؤونتهم على من خالطهم[2].

لقد كان الجاحظ في النص المتقدم يدعو هؤلاء الشعوبية إلى التسامح وفهم الظروف والأحوال التي أحاطت بنشأة كل قوم وثقافة، وأن يتخلوا عن التعصب وذلك لأنه كما أوضح في كتاب "مناقب الترك": "إن لكل الناس نصيب من النقص، ومقدار من الذنوب، وإنما يتفاضل الناس بكثرة المحاسن وقلة المساوئ، فأما الاشتمال على جميع المحاسن والسلامة من جميع المساوئ دقيقها وجليلها، ظاهرها وخفيها، فهذا لا يعرف فيهم"[3].

ويلاحظ أن الجاحظ لم يقابل تعصب الشعوبيين الفرس ضد العرب والثقافة العربية الإسلامية بتعصب مماثل ضد الفرس والثقافة الفارسية، بل إنه انتقد العقائد الفاسدة والمناقضة لمبادئ الإسلام وانفتح على ما عدا ذلك من معطيات ثقافية وحضارية سواء أكانت تلك المعطيات فارسية أم هندية أم يونانية أو غيرها، وبذلك أفسح الطريق لأن تصبح هذه الثقافة جزءاً من مكونات الثقافة العربية الإسلامية. ويمكن للدارس أن يلاحظ ذلك بصورة جلية في مؤلفات الجاحظ وبخاصة في كتاب الحيوان.

وقد ترتب على هذا الموقف المتسامح والمتسم ببعد النظر وسعة الأفق أن فقدت الشعوبية مسوغات وجودها، واضطر الكتاب في النهاية إلى "الاعتراف بأن العلوم الإنسانية العربية قد انتصرت، وإن وظائفهم تتطلب منهم على الأقل معرفة عابرة بالتراث العربي، ويعود الفضل إلى ابن قتيبة في ذلك، فإنه حين أحس بحاجة الكتاب هذه، زودهم بمجلدات من المختارات والمقتطفات من مختلف العلوم العربية

---

(1) البيان والتبيين، ج1، ص12 - 14.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص30.

(3) رسائل الجاحظ، ج3، ص197.

والإسلامية استقاها من المراجع الأصلية ليعفيهم من كد الطلب وتعب التصفح، لكنه في الوقت نفسه قرعهم على جهلهم وقيمهم الباطلة، وازدرائهم للديانة، وقد اتبع ابن قتيبة طريق التوفيق الذي سلكه الجاحظ، وأدخل في مصنفاته المآثر الفارسية في أمور أدب البلاط والإدارة، وبهذا أوجد لها مكاناً مستديماً في نسيج الثقافة الإسلامية المعقد[1].

أما بالنسبة لمطاعن الشعوبية في العرب وأنسابهم فإن دفاع الجاحظ لم يدفعه إلى الوقوع فيما وقع فيه الشعوبيون من نظرة عنصرية، بل إنه تبنى موقفاً إنسانياً متسامحاً يقوم على فكرة أن الإنسانية ترجع إلى أصل مشترك واحد وأن أساس التفاضل بين الناس هو التقوى[2]، وذلك لأن القرآن الكريم قد خاطب الناس بقوله ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ ﴾ [سورة الحجرات/13].

ولم يحاول الجاحظ أن يعتمد على النسب في تحديد معالم الهوية القومية للعرب كما يفعل النسابون وإنما اعتمد على اللغة والثقافة والسجايا بصفتها العناصر الأساسية لها.

وقد قدم لنا العديد من النصوص التي تدافع عن هذه النظرية وتقيم أركانها على أساس من التاريخ والمنطق، فقد ذكر أن العرب القحطانية والعرب النزارية لا ينحدرون من جد واحد، ومع ذلك فالعرب كلهم شيء واحد "لأن الدار والجزيرة واحدة، والأخلاق والشيم واحدة، واللغة واحدة"[3].

وقد أكد الجاحظ أن الشخصية الثقافية ما دامت لا ترتبط بالنسب بصورة حتمية فإن بالإمكان اكتسابها لأن "المشاكلة من جهة الاتفاق في الطبيعة والعادة، ربما كانت أبلغ وأوغل من المشاكلة من جهة الرحم. نعم حتى تراه أغلب عليه من أخيه لأمه وأبيه، وربما كان أشبه به خلقاً وخلقاً وأدباً ومذهباً"[4].

وقد أبرز الجاحظ تأثير الزمان والبيئة على تكوين الإنسان وثقافته فقال: "وقد

(1) جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص94، يراجع كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة، ج1 - 4.
(2) محمد توفيق حسين، مفهوم الإنسانية والعنصرية عند الجاحظ، بغداد 1985، ص6.
(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص219.
(4) المصدر نفسه، ج3، ص292.

جعل الله الخال أبا وقالوا: (الناس بأزمانهم أشبه بإبائهم) وقد رأينا اختلاف صور الحيوان على قدر اختلاف طبائع الأماكن. وعلى قدر ذلك شاهدنا اللغات والأخلاق والشهوات"[(1)].

وهكذا نلاحظ أن الجاحظ قد وسع من مقومات الهوية القومية، وجعلها من الأمور التي يمكن اكتسابها عن طريق الثقافة والولاء. وبذلك يكون بإمكان غير العرب من الفرس والأتراك وغيرهم أن يصبحوا عربا عن طريق الولاء للعرب وثقافتهم: "وإن الموالي بالعرب أشبه وإليهم أقرب، وبهم أمس، لأن السنة جعلتهم منهم فقلت: إن الموالي أقرب إلى العرب في كثير من المعاني، لأنهم عرب في المدعي، وفي العاقلة، وفي الوراثة، وهذا تأويل قوله (ﷺ) (مولى القوم منهم) و(مولى القوم من أنفسهم) و(الولاء لحمة كلحمة النسب). وعلى شبيه ذلك صار حليف القوم منهم، وحكمه حكمهم"[(2)].

لقد استطاع الجاحظ بهذا التنظير لمفهوم الهوية الثقافية والقومية أن يسحب البساط من تحت أقدام الشعوبية الذين كانوا يريدون تفريق وحدة الأمة من خلال التعصب للأنساب والدعوة لإذكاء روح الصراع العرقي. لقد أصبحت الثقافة العربية الإسلامية وفقا لهذا التنظير قادرة على استيعاب معطيات كافة الثقافات القائمة في دار الإسلام طالما أنها لا تتناقض بصورة ظاهرة مع مبادئ العقيدة الإسلامية، كما بات من الممكن لكل من أخلص ولاءه للعرب وقيمهم الثقافية أيًا كان أصله ونسبه أن يصبح عربيا شأنه في ذلك شأن بقية العرب.

ولم يقصر الجاحظ جهده على مواجهة الشعوبية والتنظير لوحدة الأمة والثقافة، وإنما سعى بكل طاقاته نحو تأليف قلوب مختلف الأقوام التي تتألف منها الأمة فكتب رسائل في مناقب الترك وفي فخر السودان على البيضان، حاول فيها أن يبرز فضائل كل قوم بما يقوي روح الوحدة والتآزر بينهم. وقد أوضح الجاحظ هذا المنهج بقوله: "وكتابنا هذا إنما تكلفناه لنؤلف بين قلوبهم التي كانت مختلفة، ولنزيد الألفة إن كانت مؤتلفة ولنخبر عن اتفاق أسبابهم لتجتمع كلمتهم ولتسلم صدورهم، وليعرف من كان لا يعرف منهم موضع التفاوت في النسب وكم مقدار الخلاف في الحسب، فلا يغير

(1) المصدر نفسه، ج3، ص294.

(2) رسائل الجاحظ، ج1، ص12.

بعضهم مغير، ولا يفسده عدو بأباطيل مموهة وشبهات مزورة"[1].

بناءً على ما تقدم، فقد أوضح الجاحظ أن وجود فئات متعددة من الناحية الجنسية في جيش الخلافة لا ينبغي أن تكون سبباً للخلاف والانقسام لأن "البنوي، خراساني، وإذا كان الخراساني مولى، والمولى عربي، فقد صار الخراساني والبنوي والمولى والعربي واحداً، وأدنى ذلك أن يكون الذي معهم من خصال الوفاق غامرا ما معهم من خصال الخلاف"[2].

وفي الختام، لئن حاول الجاحظ أن يضع الأساس لوحدة أبناء دار الإسلام في إطار العروبة والإسلام، فإنه لم يحاول أن يتنكر لخصائص كل قوم ومزاياهم، بل إنه سعى للبحث عن العلة والأسباب وذلك لأنه وجد أن كل أمة "قد برعوا في الصناعات، وفضلوا الناس في البيان، أو فاقوهم في الآداب، وفي تأسيس الملك، وفي البصر بالحرب، فإنك تجدهم في الغاية وفي أقصى النهاية، إلا أن يكون الله قد سخرهم لذلك المعين بالأسباب وقصرهم عليه بالعلل التي تقابل تلك الأمور، وتصلح لتلك المعاني.. كاهل الصين في الصناعات واليونانيين في الحكم والآداب والعرب فيما نحن فيه ذاكروه في موضعه، وآل ساسان في الملك والأتراك في الحروب.. "[3]. ومع ذلك فإنه لا بدّ من الانتباه إلى أنه "ليس كل تركي إلا وهو كما وصفنا، كما أنه ليس كل يوناني حكيماً ولا كل صيني غاية في الحذق، ولا كل إعرابي شاعراً فائقاً، ولكن هذه الأمور في هؤلاء أعم وأتم وهي فيهم أظهر وأكثر"[4].

وأخيراً يختم الجاحظ فلسفته الإنسانية التي تدعو للتسامح والوحدة بقوله: "إن التفاضل واجب في جميع أصناف الأشياء والنبات والموات. وقد تختلف الجواهر وكلها كريم، وتتفاضل العتاق وكلها جواد"[5].

نخلص مما تقدم إلى أن الجاحظ كان أديباً ومفكراً موسوعياً، وإنه كان صاحب مذهب ورسالة يسعى لتحقيقها من خلال فكره وكتبه، وإنه قد استخدم براعته الأدبية

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص29.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص34.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص67.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص73.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص85.

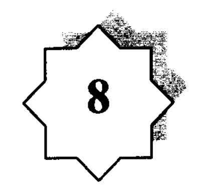
لخدمة هذا الهدف وليس كما ذهب بروكلمان حينما قرر إن "مقصد الجاحظ من مزاولة الكتابة والتصنيف هو التسلية والمسامرة أكثر من الإفادة والتعليم"[1]، إذ لو كان ذلك صحيحاً لما التزم الجاحظ بالاعتزال مذهباً ولما عالج في كتاباته تلك المسائل والأمور الصعبة التي عرضنا لجانب منها فيما تقدم. ولما كان كتبها استجابة لطلب خليفة أو وزير، ولما سعى إلى تقديمها لذوي الشأن والسلطان للانتفاع بها في الإدارة والتدبير.

إن جانب التسلية والمسامرة في كتابات الجاحظ لم يكن هدفا بحد ذاته وإنما كان وسيلة لتشويق القراء واجتذابهم لقراءة موضوعاته. وقد تنبه إلى ذلك جب، فقرر أن الجاحظ قد "اختار موضوعاته حسب ذوقه، إلا أن جميع ما كتبه تقريبا كان في الوقت ذاته موجهاً لأغراض محددة وإن كانت أغراضاً متوارية في الغالب"[2].

---

(1) بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: د. عبد الحليم النجار، مصر 1963، ج3، ص 107.

(2) جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص93.



الصلة بين العربية والإسلام في فقه الإمام الشافعي(*)

(دراسة فقهية تاريخية في الهوية الثقافية للأمة)

من المعروف أن المذهب الشافعي يعد أحد أكبر المذاهب الإسلامية التي قدمت صياغة شاملة لأصول الفقه الإسلامي وفروعه، وقد قدر لهذا المذهب أن يحظى بإتباع كثيرين في العراق وفي كافة البلدان العربية والإسلامية منذ ظهرت مؤلفاته الأولى على يد مؤسس هذا المذهب أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (150هـ /767م - 204هـ/819م) وحتى الوقت الحاضر[1].

ومن ثم فإن دراسة (الصلة بين العربية والإسلام في فقه الإمام الشافعي) تساهم في توضيح هذه الصلة في الفكر الإسلامي من وجهة نظر إحدى أكبر المدارس الفقهية في الإسلام والتي كانت مدرسة فاعلة ومؤثرة في فكر المسلمين على مدى ثلاثة عشر قرناً وحتى أيامنا هذه.

ومن أجل توضيح الصلة بين التكوين الثقافي للإمام محمد بن إدريس الشافعي وبين طبيعة توجهاته الفقهية نقدم نبذة موجزة عن حياته وثقافته.

حياة الإمام الشافعي وثقافته:

ولد محمد بن إدريس الشافعي حسب أرجح الروايات في مدينة غزة في سنة 150هـ/767م لأب عربي هو (إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيدة بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف بن قصي بن كلاب)[2]، وبذلك

(*) نشرت هذه الدراسة في مجلة دراسات تاريخية، (بيت الحكمة)، بغداد، 1999، عدد1، ص24 - 29.

(1) الدكتور محمد النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، بيروت، 1977، ص263 - 281.

(2) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، بيروت، دار الكتاب العربي، د. ت ج2، ص75 - 59.

يتصل نسب محمد الشافعي بنسب الرسول محمد (ﷺ) في عبد مناف لأن بني المطلب وبني هاشم أبناء عم، وقد روي عن الرسول (ﷺ) قوله "نحن وبنو المطلب هكذا، وشبك بين أصابعه"[1]، أما أمه فإن أرجح الروايات تذهب إلى أنها امرأة أزدية من أهل اليمن[2] وإن كان ثمة رواية تقول إنها علوية من بني هاشم واسمها فاطمة[3].

ومهما يكن من أمر فإن من المتفق عليه أن الشافعي كان عربي النسب من جهة أبيه وأمه، ويبدو أن والده محمد الشافعي توفي وهو لا يزال طفلاً في حدود السنتين من عمره فأرسلته أمه إلى مكة لينشأ بين أقربائه هناك، ومن المرجح أن عمره كان حينئذ حوالي عشر سنوات[4].

وقد روي عن الشافعي أنه قال في وصف حياته في هذه المرحلة ما يلي: "فجهزتني أمي إلى مكة فقدمتها وأنا يومئذ ابن عشر أو شبيه بذلك، فصرت إلى نسيب لي وجعلت أطلب العلم، ويقول لي: لا تنشغل بهذا وأقبل على ما ينفعك، فجعلت لذتي في هذا العلم وطلبه حتى رزقني الله ما رزقني"[5].

وقد عاش محمد الشافعي في مكة فقيراً يتيماً وهو يطلب العلم في مكة على يد علمائها فلما بلغ السابعة عشرة من عمره رحل إلى البادية وبقي فيها بين أكناف بني هذيل حتى بلغ عشرين سنة فأخذ عنهم فصيح اللغة العربية وروى الشعر والأدب، وقد روى عنه الأصمعي أشعار هذيل الشنفري في مكة[6].

وقد كان من آثار اهتمام الشافعي بدراسة اللغة والشعر والأدب في فترة مبكرة من حياته أن أصبح حجة يحتج بها في هذا المجال، فقد رُوي عن ابن هشام قوله "جالست الشافعي زماناً فما سمعته تكلم بلغة إلا اعتبرها المعتبر، لا يجد كلمة في العربية أحسن منها - وقال - الشافعي كلامه لغة يحتج بها "[7].

---

(1) تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، بيروت، ط2، د. ت، ج2، ص100.

(2) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج2، ص59.

(3) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج2، ص100.

(4) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج2، ص59.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص59.

(6) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، القاهرة، 1969، ج3، ص292، ياقوت، معجم الأدباء، مصر، 1937، ج17، ص284 - 285، ص299، ص311.

(7) ياقوت، معجم الأدباء، ج17، ص299.

وفي حوالي سنة 170هـ/786م توجه الشافعي إلى المدينة المنورة لدراسة الفقه الإسلامي على يد الإمام مالك بن أنس[1] وكان الذي دفعه رجل من أبناء عمه من الزبيريين إذ قال له "يا أبا عبد الله، عز عليَّ ألا يكون مع هذه اللغة وهذه الفصاحة والذكاء فقه، فتكون قد سدت أهل زمانك، فقلت من تقصد؟ فقال لي: مالك بن أنس سيد المسلمين يومئذ، قال: فوقع في قلبي، فعمدت إلى الموطأ فاستعرته من رجل بمكة فحفظته في تسع ليالٍ ظاهراً، قال: ثم دخلت إلى والي مكة وأخذت كتابه إلى والي المدينة وإلى مالك بن أنس"[2]، وقد أعجب الإمام مالك بذكاء وفصاحة طالبه الشاب وقال له: "يا محمد اتق الله واجتنب المعاصي فإنه سيكون لك شأن من الشأن"[3]، وقد استمرت صحبة الشافعي لأستاذه مالك حتى وفاته في سنة 179هـ/795م أي أنها دامت حوالي تسع سنوات، استوعب الشافعي في خلالها فقه الإمام مالك بصورة دقيقة[4].

وقد روي عن الشافعي أنه قال "أقمت بالمدينة حتى توفي مالك بن أنس، ثم خرجت إلى اليمن فارتفع لي بها شأن، وكان بها والي من قبل الرشيد وكان ظلوماً غشوماً وكنت ربما آخذ على يديه وأمنعه من الظلم"[5]، ولم تذكر الرواية السبب الذي جعل الشافعي يرتفع في اليمن بحيث يتصدى لتقويم الوالي فيها مما يفسح المجال لقبول الخبر الذي يقول إنه كان يتولى القضاء في ذلك الوقت في اليمن[6]، لذا فقد سعى هذا الوالي لاتهام الشافعي بأنه من أنصار العلويين الذين كانوا يعارضون الدولة في ذلك الوقت، ثم لم يلبث أن ألقى القبض عليه وأرسله إلى الخليفة الرشيد مع مجموعة متهمين من أجل معاقبتهم إلا أن الشافعي استطاع أن يدافع عن نفسه ويقنع الرشيد بالعفو عنه وتقريبه منه بالنظر لبلاغته وفقهه بأمور الدين[7].

إن وجود الشافعي في بغداد قد أفسح المجال أمامه للاطلاع على فقه أهل

---

(1) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج3، ص292.
(2) ياقوت معجم الأدباء، ج17، ص285.
(3) المصدر نفسه، ج17، ص286 - 287.
(4) المصدر نفسه، ج17، ص287.
(5) المصدر نفسه، ج17، ص286 - 287.
(6) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج3، ص292.
(7) ياقوت، معجم الأدباء، ج17، ص287 - 289.

العراق، وكان يغلب عليهم الاهتمام بالرأي واستخدام العقل في فهم النصوص الشرعية أكثر من أهل الحجاز، لذا فقد عمد الشافعي لشراء وقراءة كتب محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة، ودرسها وتعرف على ما فيها من آراء وتوجهات فقهية، وقد نقلت لنا المصادر مساجلات فقهية بين الشافعي ومحمد بن الحسن في مجلس الخليفة[1] ويبدو أن هذه المساجلات مع محمد بن الحسن وغيره من فقهاء العراق قد أتاحت للشافعي الاستفادة من فقههم ومنهجهم ساعدته على أن يكون لنفسه منهجاً مستقلاً ومتميزاً يختلف عن منهج شيخه مالك... ولما عاد الشافعي إلى مكة التف حوله العلماء، ووجدوا عنده علماً جديداً ومنهجاً اجتهادياً يختلف عن منهج الإمام مالك[2].

إلا أن الشافعي لم يعلن استقلاله عن مذهب الإمام مالك في الفقه إلا بعد عودته إلى بغداد في حوالي سنة 195هـ/810م ولا شك أن فقهاء العراق قد شجعوا الإمام الشافعي على أن يسير في طريقه الاستقلالي الذي استطاع من خلاله أن يصنع منهجاً يجمع بين الاتجاهين الفقهيين المختلفين[3] ونعني بهما اتجاه أهل الحجاز الذي يغلب النص في الفقه واتجاه أهل العراق الذي يغلب الرأي في فهم النصوص الشرعية.

وبعد أن أقام الشافعي في بغداد سنتين عاد إلى مكة فمكث فيها حوالي سنة واحدة ثم عاد إلى بغداد في سنة 198هـ فأقام فيها بضعة أشهر[4] وفي سنة 199هـ/ 814م توجه إلى مصر بصحبة العباس بن عبد الله وكان والده والياً على مصر فأقام فيها مكرماً حتى وفاته في سنة 204هـ/820م[5].

وليس بين أيدينا من النصوص ما يساعد على التعرف على سبب انتقال الشافعي إلى مصر على الرغم من المكانة العظيمة التي حققها لنفسه في العراق ويربط البعض ذلك بالتحولات السياسية التي حدثت في بغداد بعد انتقال الخلافة من الأمين إلى

---

(1) المصدر نفسه، ج17، ص289 - 293، النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص264.
(2) النبهان، المرجع نفسه، ص264.
(3) المرجع نفسه، ص265.
(4) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج2، ص68.
(5) ياقوت معجم الأدباء، ج17، ص321 - 323.

المأمون، وما أعقب ذلك من انتشار النفوذ الفارسي في البلاد[1]، ويبدو لنا أن هذا السبب ينسجم مع طبيعة توجهات الشافعي العربية الصميمة وذلك لأن الإشكالية التي كانت قائمة لم تكن مقصورة على مسألة انتشار النفوذ الفارسي وإنما تتعداها بكثير لتصل إلى الإشكالية الكبرى المتمثلة في الصراع من أجل تقرير هوية الأمة، وهل ستكون هذه الهوية عربية إسلامية أم غير ذلك؟

الشافعي والهوية الثقافية للأمة

إن التنوع في الأجناس والعقائد الذي كان قائماً في دار الإسلام يشكل أخطر التهديدات للثقافة العربية الإسلامية في العصر الذي عاش فيه الإمام الشافعي وربما كان سبب ذلك أن الأقوام غير العربية وبخاصة الفرس منهم، قد شعروا بأهميتهم وخطورة دورهم نتيجة لاعتماد الخلافة عليهم في الجيش والإدارة، فأدى ذلك إلى ظهور نزعات تمثل خروجاً على وحدة الأمة والثقافة العربية الإسلامية.

وكانت (الشعوبية) أبرز تلك النزعات التي ظهرت بين الكتاب ذوي الأصل الفارسي، إذ حاولوا إحياء التراث الفارسي وإشاعته بين الناس في مواجهة الثقافة العربية الإسلامية وقد عمل هؤلاء الكتاب الشعوبيون على تحقيق أهدافهم بوسائل شتى منها السخرية من العرب والتشكيك في أنسابهم والتقليل من شأن الثقافة العربية كالشعر والقصص والأمثال، فضلاً عن العمل على هدم القيم التي جاء بها الإسلام عن طريق الدعوات الباطنية والزندقة[2].

وقد لوحظ أن الصراع بين التراثين العربي والفارسي قد تأصل (حتى مس الجذور، فلم يكن جوهر النزاع مسألة سطحية تتناول الأساليب والأشكال الأدبية، إنما كان في جوهره يتناول الوجهة الثقافية للمجتمع الإسلامي الجديد برمتها أي هل تكون الثقافة المرجوة إحياء للثقافة الفارسية الآرامية القديمة فتبتلع العناصر العربية والإسلامية أو تكون ثقافة تمثل فيها المآثر الفارسية - الآرامية منزلة ثانوية بالنسبة

---

(1) النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص266.

(2) للمزيد من التفاصيل يراجع بحثنا: الهوية القومية والثقافية للأمة العربية والدس الشعوبي، وقائع الندوة القومية لمواجهة الدس الشعوبي، بغداد، ج1، ص51 - 70، وكذلك بحث د. رضوان السيد، العرب والعروبة والعربية، من مفاهيم الهوية والأمة والدولة في الفكر العربي الإسلامي، ص7 - 26، (الندوة القومية).

للمآثر العربية)[1].

لقد كان من الطبيعي لرجل مثل الإمام الشافعي وهو المتشبع بالثقافة العربية الإسلامية أن تقلقه هذه الإشكالية الخطيرة التي تمس الأمة، وأن يحاول اتخاذ موقف محدد منها ينسجم مع طبيعة تكوينه الثقافي، غير أن موقف الإمام الشافعي من هذه الإشكالية لم يعلن عنه بشكل مباشر وصريح ولم ينقل إلينا ذلك على أبعد تقدير وإنما نحن نستطيع تلمسه من خلال الأصول الفقهية التي وضعها في كتاب الرسالة التي رسم فيها المنهج الإسلامي في فهم واستنباط الأحكام الفرعية للشريعة الإسلامية من مصادرها ألاصلية وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس[2].

لقد استهدف الإمام الشافعي من خلال وضعه (أصول الفقه) الإسلامي، وهو عمل لم يسبقه إليه أحد من الفقهاء بأن يضع القواعد الشرعية التي تمنع الناس من الانحراف في فهم الإسلام والخروج عليه بحجة الاجتهاد والتأويل (الباطني) للإسلام كما كان يفعل الزنادقة والشعوبيون.

ويلاحظ أن الشافعي فد صاغ كتابه (الرسالة) في أصول الفقه بلغة تجريدية - عامة اشبه بلغة القوانين اليوم ومن ثم فهو يضع القواعد العامة التي تنطبق على جميع المسلمين والتي ينبغي على الكافة الأخذ بها لأن في ذلك مصلحتهم ومصلحة الأمة. وبقدر تعلق الأمر بمسألة (الصلة بين العربية والإسلام في فقهه) فإنه يمكن تلمس المحاور الآتية، وإن كان قد عالجها بصورة متفرقة في كتاب الرسالة:

1 - **مكانة الرسول محمد (ﷺ)**

أوضح الشافعي أن محمداً (ﷺ) هو خير الناس لأنه المصطفى من قبل الله تعالى (لوحيه، المنتخب لرسالته، المفضل على جميع خلقه، بفتح رحمته، وختم نبوته، وأعم ما أرسل به مرسل قبله - فهو - أفضل خلقه نفساً، وأجمعهم بكل خلق، رضيه في دين ودنيا وخيرهم نسباً وداراً)[3]، ومن ثم فليس لمسلم أن يطعن أو يسيء إلى نسب رسول الله (ﷺ) القرشي العربي أو إلى موطنه مكة المكرمة قلب شبه جزيرة العرب.

(1) هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، بيروت، 1974، ص87.

(2) للمزيد من التفاصيل تراجع مقدمة أحمد محمد شاكر لكتاب الرسالة، مصر، 1940، ص5 - 14 ; النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، ص217 - 277، كولسون، في تاريخ التشريع الإسلامي، ترجمة د. محمد أحمد سراج، الكويت، 1982، ص119 - 134.

(3) الشافعي، الرسالة، ص12 - 13.

2 – مكانة قوم الرسول (ﷺ):

استدل الشافعي بعدة آيات قرآنية لبيان مكانة قوم الرسول (ﷺ) في الإسلام، وهل أن قوم النبي هم قبيلة قريش أم العرب عامة، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾[2]، وأم القرى كما يقول الشافعي: مكة، وفيها قومه[3]، وقال تعالى: ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴾[4]، وقال: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ ﴾[5].

بعد الاستدلال بهذه الآيات يخلص الشافعي إلى أن المقصود بقوم النبي هم العرب لأنه (يقال: ممن الرجل فيقال: من العرب: فيقال: من أي العرب؟ فيقال: من قريش)[6].

ثم أوضح أن الله تعالى قد خص قوم النبي (العرب) (وعشيرته الأقربين في النذارة، عم الخلق بما بعدهم)[7]، وبذلك يكون الله تعالى قد أمر رسوله بأن يتدرج في تبليغ دعوته من الخاص إلى العام فيبدأ بعشيرته الأقربين من قريش ثم ينتقل إلى قومه من العرب ثم يتوجه بعد ذلك إلى الناس كافة، وهكذا كان العرب في الإسلام هم أمة الدعوة التي يقع على عاتقها حمل الرسالة الإسلامية إلى الناس كافة، وهو شرف خصهم الله به دون الناس يضاف إلى تشريفهم باختيار الله رسوله منهم.

3 – مكانة لسان العرب في القرآن الكريم

أكد الشافعي أن من جماع علم كتاب الله أن يقول بخلاف ذلك، ومع ذلك فقد (تكلم في العلم ما لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به وأقرب

(1) سورة التوبة، آية 128.
(2) سورة الشورى، آية 7
(3) الشافعي، الرسالة، ص13.
(4) سورة الشعراء، 214.
(5) سورة الزخرف، آية 44.
(6) الشافعي، الرسالة، ص14.
(7) المصدر نفسه، ص14.

من السلامة له إن شاء الله)[1]، ويبدو أن الشافعي كان يعرض في هذا النص ببعض الشعوبية أو المتأثرين بمقولاتهم، لذا فقد ذكر بعد ذلك فقال منهم قائل: (إن القرآن عربياً وأعجمياً) ثم يعقب على ذلك بقوله: (والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب)[2]، (فإن قال قائل: ما الحجة في أن كتاب الله محض بلسان العرب لا يخلطه فيه غيره، فالحجة فيه كتاب الله، قال الله: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾[3].

ثم أضاف الشافعي (فإن قال قائل: فإن الرسل قبل محمد كانوا يرسلون إلى قومهم خاصة، وإن محمداً بعث للناس كافة: فقد يحتمل أن يكون بعث بلسان قومه خاصة، ويكون على الناس كافة أن يتعلموا لسانه وما أطاقوا منه، ويحتمل أن يكون بعث بألسنتهم، فهل من دليل على أنه بعث بلسان قومه خاصة دون ألسنة العجم)[4]وهنا يقدم الشافعي عدة آيات قرآنية للرد على هذا التساؤل، منها قوله تعالى ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾[5]، وقوله تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَٰهُ حُكۡمًا عَرَبِيًّا ﴾[6]، وقوله ﴿ قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾[7]، ثم خلص الشافعي من ذلك إلى تقرير أن الله تعالى قد (أقام حجته بأن كتابه عربي في كل آية ذكرناها)، ثم أكد ذلك بأن نفى عنه - جل ثناؤه - كل لسان غير لسان العرب في آيتين من كتابه فقال تبارك وتعالى: ﴿ وَلَقَدۡ نَعۡلَمُ أَنَّهُمۡ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٞۗ لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيّٞ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾ ﴾[8]، وقال ﴿ وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا أَعۡجَمِيًّا لَّقَالُواْ لَوۡلَا فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥٓ

(1) المصدر نفسه، ص40.
(2) المصدر نفسه، ص41.
(3) سورة إبراهيم: آية 4.
(4) الشافعي، الرسالة، ص45.
(5) سورة الشعراء: الآيات (193 - 195).
(6) سورة الرعد: آية 37.
(7) سورة الزمر: آية 28.
(8) سورة النحل: آية 103.

ءَاعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴾[1].

وبعد أن انتهى الشافعي من تقديم الرد على هذا التساؤل ذكر أن الله تعالى قد عرفنا نحن العرب بنعمه بما خصنا به من مكانة[2] فقال: ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾ ﴾[3]، وقال: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾ ﴾[4].

مكانة العرب بين المسلمين:

ذكر الشافعي أن الناس يتكلمون بألسنة مختلفة بما لا يفهمه بعضهم عن بعض لذا كان لا بدّ لهم من إتباع أحد هذه الألسنة ليكون لساناً مشتركاً للتفاهم بينهم، لذا كان اللسان العربي هو أولى الألسنة من قبل المسلمين كافة وكان العرب هم أولى الناس بالفضل والإتباع من قبل غيرهم لأنهم أصحاب هذه اللسان وفي ذلك يقول الشافعي ما نصه"فإذا كانت الألسنة مختلفة بما لا يفهمه بعضهم البعض: فلا بدّ أن يكون بعضهم تبعاً لبعض، وأن يكون الفصل في اللسان المتبع على التابع، أولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبي ولا يجوز والله أعلم أن يكون أهل لسانه أتباعاً لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد، بل كان لسان تبع لسانه، وكل أهل دين قبله فعليهم إتباع دينه"[5] وهكذا يتوصل الشافعي إلى أن تعلم اللسان العربي واجب على كل مسلم، وبالقدر الذي يستطيعه "فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبداً ورسوله ويتلو به كتاب الله وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير وأمره من التسبيح والتشهد وغير ذلك"[6].

وقد أوضح الشافعي أن من الأفضل للمسلم ألا يكتفي بتعلم الحد الأدنى من اللسان العربي الذي يساعد على القيام بفروض العبادة، وإنما يسعى للاستزادة "من

(1) سورة الرعد: آية 44.
(2) الشافعي، الرسالة، ص47.
(3) سورة التوبة: آية 128.
(4) سورة الجمعة: آية 2.
(5) الشافعي، الرسالة، ص46.
(6) المصدر نفسه، ص48.

العلم باللسان الذي جعله الله لسان من ختم به نبوته وأنزل به آخر كتبه... كما عليه أن يتعلم الصلاة والذكر فيه ويأتي البيت وما أمر بإتيانه ويتوجه لما وجه له"[1].

وقد نبه الشافعي إلى أن المسلم الذي يحصل على هذا القدر المحدود من المعرفة باللسان العربي والشريعة الإسلامية ينبغي أن يكون "تبعاً فيما افترض عليه وندب إليه لا متبوعاً"[2] ربما لأن معرفته المحدودة باللسان العربي لم تخرجه من دائرة التقليد إلى دائرة الاجتهاد ومن ثم كان من واجب المسلم الذي يتطلع إلى بلوغ منزلة الاجتهاد في فهم الإسلام والشريعة الإسلامية أن يتعلم لسان العرب بصورة تامة "لأنه لا يعلم من إيضاح جمل الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها"[3].

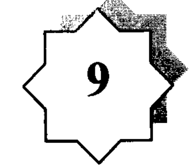
لقد جعل الشافعي من شروط الاجتهاد في الإسلام أن يكون المجتهد عالماً باللغة العربية فقال: "ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب"[4].

وهكذا نلاحظ أن الشافعي قد توصل إلى أن هناك ترابطاً محكماً بين العرب والإسلام وبين الثقافة الإسلامية واللسان العربي، بحيث يغدو انتساب المرء للإسلام بمثابة انتساب للعرب واللسان العربي، وقد عبر عن ذلك بقوله: "وهكذا لسان العرب عند خاصتها وعامتها لا يذهب منه شيء عليها ولا يطلب عند غيرها، لا يعلمه إلا من قبله عنها ولا يشركها فيه إلا من اتبعها في تعلمه منها، ومن قبله منها فهو من أهل لسانها، وإنما صار غيرهم من غير أهله بتركه فإذا صار إليه صار من أهله"[5].

يتضح مما تقدم أن الهوية الإسلامية وحسبما أثبت الإمام الشافعي ليست هوية غامضة أو بلا حدود، بل هي هوية واضحة ترتبط بالعرب والعربية ارتباطاً لا انفصام له، وإن أية محاولة للفصل بين الإسلام والعربية لا بدّ أن تقود إلى نوع من الضلال والانحراف عن روح الإسلام وطريقه القويم.

---

(1) المصدر نفسه، ص49.
(2) المصدر نفسه، ص49.
(3) المصدر نفسه، ص50.
(4) المصدر نفسه، ص51.
(5) المصدر نفسه، ص44.



نظرية ابن خلدون في الأنساب ومنهجه في دراستها(*)

(دراسة في إشكالية الأصول والهوية في الثقافة العربية الإسلامية)

تمهيد:

يعد عبد الرحمن بن خلدون (732 - 808هـ/1322 - 1406م). قمة المؤرخين العظام الذين أنجبتهم الحضارة العربية الإسلامية، وذلك لأنه استوعب المعطيات الثقافية لهذه الحضارة، وأبدع منظوراً فلسفياً اجتماعياً للتاريخ أهّله لأن يصبح في نظر كثير من الباحثين المعاصرين مؤسس علم الاجتماع وأوّل من كتب في فلسفة التاريخ.

لقد درس ابن خلدون في كتابه المسمى "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" (الأنساب) في إطار حديثة عن فكرة "العصبية"[1] وعلاقتها بالدولة والسلطان فأجاد وأبدع وأضفى على الفكرة عمقاً تنظيرياً فلسفياً جديراً بالدراسة والتأمل.

ولم يكتف ابن خلدون بالعرض المجرد لفكرة الأنساب في "مقدمته"، بل إنه قدم صورة مفصلة للأنساب منذ بدء الخليقة (آدم) وحتى العصر الذي عاش فيه[2]، وقد

(*) نشرت هذه الدراسة في وقائع ندوة (كتب الأنساب مصدراً لكتابة التاريخ) التي عقدتها دائرة التراث العربي والإسلامي - المجمع العلمي العراقي في جامعة الموصل في 1998/12/14، مطبعة المجمع العلمي، بغداد، 2000، ص5 - 18.

(1) توصل محمد عابد الجابري إلى أن العصبية عند ابن خلدون تعني: "رابطة اجتماعية سيكولوجية - شعورية ولا شعورية - تربط أفراد جماعة معينة، قائمة على القرابة المادية أو المعنوية، ربطاً مستمراً يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو كجماعة. راجع الجابري، فكر ابن خلدون (العصبية والدولة) بغداد، دار الشؤون الثقافية، بلا. ت، ص456.

(2) ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر...، بيروت، دار الكتاب اللبناني، بلا. ت، ج3،
=

استفاد ابن خلدون وهو يعرض هذه الأنساب - ليس للعرب وحدهم وإنما هي لبني آدم جميعاً (الإنسانية) كما وصل إلى علمه من معظم الكتب والمؤلفات التي ظهرت في إطار الثقافة العربية الإسلامية في القرون السابقة لعصره[1]، فجاء: عرضه للأنساب تلخيصا شاملا لنتاج هذه الثقافة بأبعاده الثلاثة: الاجتماعية، والفقهية، والتاريخية.

في ضوء ما تقدم، فقد وجد الباحث أن من الضروري أن يتجه بنظره إلى هذا الجانب من أعمال ابن خلدون ليتعرف على الأسس التي قامت عليها نظريته في الأنساب، وليعمل على توضيح المعالم الرئيسة لها. ثم يختم بحثه بمحاولة التعرف على المنهج الذي اعتمده ابن خلدون في دراسة الأنساب ومدى التزامه بقواعد هذا المنهج وهو يعرض ما وصل إليه من أخبار وروايات عن أنساب العرب وأنساب الأمم الأخرى.

1 - الأسس العامة لنظرية ابن خلدون في الأنساب:

ينطلق ابن خلدون في تأسيس نظريته في الأنساب من دراسة النوازع النفسية للإنسان ومدى تأثيرها على علاقاته مع الأفراد الآخرين في المجتمع وهو يسعى للمحافظة على حياته ومصالحه في صراعه مع قسوة الطبيعة وقسوة المنافسين له من أبناء الجماعات الأخرى. ومن ثم، فقد عرض ابن خلدون أفكاره في هذا المجال على النحو الآتي:

1- إن الله سبحانه وتعالى ركب في طبائع البشر الخير والشر، والشر أقرب الخلال إلى النفس الإنسانية، وهي لا تتجه إلى الخير إلا بوازع من هداية أو دين، وعلى ذلك فإن غالبية الناس ميالون إلى الشر والعدوان. لذا فقد اتجه الناس منذ قديم الزمان إلى العيش في جماعات لحماية أنفسهم والدفاع عن مصالحهم[2].

2- إن التعاون بين ذوي القربى وصلة الرحم أمر طبيعي بين البشر وذلك لان: الشفقة والنعرة على ذوي القربة موجودة في الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد

=

ص3 - 699.

(1) إحسان النص، كتب الأنساب العربية، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق سنة 1993، مجلد 68، ج1، ص27 - 28.

(2) ابن خلدون، كتاب العبر (المقدمة) ج1، ص233.

والتناصر، وتعظم رهبة العدو لهم[1].

3- وقد أكد ابن خلدون أنه كلما كانت صلة النسب قريبة ومتصلة كان التعاون والتضامن والاتحاد والالتحام أقوى وأشد "فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك... فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها. وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه، فرارا من الفضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه"[2].

4- وقد أوضح ابن خلدون أن العصبية المتولدة عن القرابة تختلف باختلاف درجة القرابة، وذلك لأن "كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاما من النسب العام لهم، مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو أخوة بني أب واحد، لا مثل بني العم الأقربين أو الأبعدين. فهؤلاء أقود بنسبهم المخصوص ويشاركون من سواهم من العصائب من النسب العام. والنعرة تقع من أهل نسبهم المخصوص، ومن أهل النسب العام، إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة"[3].

5- إن مفهوم النسب لا يقتصر في نظرية ابن خلدون على القرابة الحقيقية، بل يتوسع ليشمل "نسب الولاء قياسا على نسب الولادة"، وبذلك يتآلف نسب القبيلة من: "أ. القرابة ب. الحلف ج. الولاء. د. الدخالة"[4]. وقد أوضح هذه الفكرة بقوله: "اعلم أنه من البين أن بعضا من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقرابة إليهم أو حلف أو ولاء أو لفرار من قومه بجناية أصحابها، فيدعى بنسب هؤلاء ويعد منهم في ثمراته من النعرة والقود وحمل الديات وسائر الأحوال"[5].

(1) المصدر نفسه، ج1، ص224 - 225.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص225 - 226.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص230.

(4) الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، القاهرة (ط3) 1967، ص336.

(5) ابن خلدون، كتاب العبر (المقدمة) ج1، ص229.

إن هذا المفهوم الواسع لنسب القبيلة عند العرب كما يعرضه ابن خلدون يبعد الأنساب العربية والأمة العربية عن مفهوم العرقية والعنصرية ويجعله ذا طبيعة إنسانية، إذ بامكان القبيلة أن تضم إلى أبنائها أفرادا من قبائل أو شعوب أخرى فيندمجون في صفوفها ويصبحون جزءا منها ثم لا يلبثوا أن يتمتعوا بكل ثمرات الانتساب إلى القبيلة. يقول ابن خلدون: "وإذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد، لأنه لا معنى لكونه من هؤلاء ومن هؤلاء إلا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه، وكانه التحم بهم. ثم إنه قد يتناسى النسب الأول بطول الزمان ويذهب أهل العلم به فيخفى على الأكثر. وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعجم"[1].

6- وهكذا فقد توصل ابن خلدون إلى أن ثمرات النسب لا تنشأ عن النسب بذاته وإنما تنشا عما يصاحب النسب من صحبة وعشرة بين أفراد الجماعة الواحدة. وقد عبر ابن خلدون عن هذه الفكرة بقوله إن "النسب أمر وهمي - أي ذهني ومعنوي - لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام. فإذا كان ظاهراً واضحاً حمل النفوس على طبيعتها من النعرة كلما قلناه. وإذا كان إنما يستفاد من الخبر البعيد ضعف فيه الوهم وذهبت فائدته وصار الشغل به مجانا، ومن أعمال اللهو المنهي عنه. ومن هذا الاعتبار معنى قولهم: النسب علم لا ينفع وجهالة لا تضر: بمعنى أن النسب إذا أخرج عن الوضوح وصار من قبيل العلوم ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس، وانتفت النعرة التي تحمل عليها العصبية فلا منفعة فيه حينئذ"[2]. وفي ضوء هذا المعنى يفهم قول الرسول (ﷺ) "تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم"[3].

7- إن قوة العصبية بين أفراد العشيرة أو القبيلة لا تفسرها علاقات القرابة والنسب وحدها، وإنما لا بدّ من ملاحظ طريقة معيشة تلك العشيرة أو القبيلة، وهل هي طريقة بدوية أم حضرية وذلك لأن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش" كما يقول ابن خلدون[4].

(1) المصدر نفسه، ج1، ص229.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص226.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص226.
(4) المصدر نفسه، ج1، ص210.

لقد ذكر ابن خلدون أن أنساب البدو أبعد عن الاختلاط والعصبية عندهم محفوظة وقوية لأنهم يعيشون في عزلة وفي بيئة صعبة وكثيرة المخاطر، مما اضطرهم إلى التعاون والتكافل والتمسك برابطة النسب من أجل المحافظة على أنفسهم. أما الحضر فإنهم بسبب دعة العيش ورقته وركونهم إلى الدولة لحماية أنفسهم وأموالهم قد ضعفت حاجتهم إلى العصبية والنسب. ومن ثم فقد تسامحوا في أمرها، مما أدى إلى ضعفها واختلاط أنساب الكثير منهم ونسيانها وقد ساق ابن خلدون عددا من الشواهد التاريخية لتأكيد صحة هذه النظرة فقال: "واعتبر ذلك في مضر من قريش وكنانة وثقيف وبني أسد وهذيل ومن جاورهم من خزاعة، لما كانوا أهل شظف ومواطن غير ذات زرع ولا ضرع، وبعدوا من أرياف الشام والعراق ومعادن الآدم والحبوب، كيف كانت أنسابهم صريحة محفوظة لم يدخلها اختلاط ولا عرف فيهم شوب، وأما العرب الذين كانوا بالتلول وفي معادن الخصب للمراعي والعيش من حمير وكهلان مثل لخم وجذام وغسان وطيّ وقضاعة وإياد فاختلطت أنسابهم وتداخلت شعوبهم ففي كل واحد من بيوتهم من الخلاف عند الناس ما تعرف وإنما جاءهم ذلك من قبل العجم ومخالطتهم"[1].

8- وقد لاحظ ابن خلدون أن العرب إذا طالت سكناهم في الحواضر فإنهم يفقدون الاهتمام بأنسابهم وما ينشأ عنها من تكاتف وتعاون ويميلون نحو الانتساب لقراهم وأمصارهم، ويقول: "وقد كان وقع في صدر الإسلام الانتماء إلى المواطن، فيقال جند قنسرين، جند دمشق، جند العواصم، وانتقل ذلك إلى الأندلس، ولم يكن لاطراح العرب أمر النسب وإنما كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح حتى عرفوا بها، وصارت لهم علامة زائدة على النسب يتميزون بها عند أمرائهم. ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم، وفسدت الأنساب بالجملة وفقدت ثمرتها من العصبية فاطرحت، ثم تلاشت القبائل ودثرت فدثرت العصبية بدثورها، وبقي ذلك في البدو وكما كان"[2].

وقد أشار ابن خلدون إلى أن الخليفة عمر بن الخطاب (ﷺ) كان قد لاحظ ذلك في عهده فقال: "تعلموا النسب، ولا تكونوا كنبط السواد، إذا سئل أحدهم عن أصله،

(1) المصدر نفسه، ج1، ص227 - 228.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص228.

قال من قرية كذا"[1].

ويبدو أن ظاهرة الانتساب إلى الأمصار والعصبية لها قد استمرت في التوسع نتيجة لتوسع العمران والاستقرار في ظل الحضارة العربية الإسلامية كما ظهر في داخلها عصبيات فرعية كعصبيات الحرف والطبقات الاجتماعية. إلا أن ابن خلدون لاحظ أن هذه العصبيات أو الروابط أضعف مما يكون بالنسب وأنه تحصل به العصبية بعضا مما تحصل بالنسب. وأهل الأمصار كثير منهم ملتحمون بالصهر، يجذب بعضهم بعضا إلى أن يكونوا لحما لحما، وقرابة قرابة، تجد بينهم من العداوة والصداقة ما يكون بين القبائل والعشائر مثله، فيفترقون شيعا وعصائب"[2].

9- لقد توصل ابن خلدون إلى أن الهدف الذي يسعى إليه أصحاب العصبيات القوية والكبيرة هو الوصول إلى الحكم والسلطان، لذا فإنه ربط بين الدولة والعصبية، وجعل عمر الدولة معتمدا على قوة العصبية واستمرارها.. وليس من أهداف هذا البحث كما هو واضح من عنوانه دراسة هذا الجانب من فكر ابن خلدون[3]، لذا فإننا سننتقل إلى دراسة الأبعاد المنهجية لنظرية الأنساب عند ابن خلدون وتقويمها.

2 - الأبعاد المنهجية في نظرية الأنساب عند ابن خلدون وتقويمها:

ذكر ابن خلدون أن العلم بالأنساب سبب من أسباب التعارف بين الأمم والأجيال[4]، ولكن هذا العلم تدق معرفته وتصعب الإحاطة بأخباره كلما توغلنا بعيداً في أعماق التاريخ، "فإذا اختلفت الأنساب، واختلفت المذاهب وتباينت الدعاوى، استظهر كل ناسب على صحة ما ادعاه بشواهد الأحوال، والمتعارف من المقارنات في الزمان والمكان، وما يرجع إلى ذلك من خصائص القبائل وسمات الشعوب والفرق التي تكون فيهم منتقلة، متعاقبة في بينهم"[5].

وقد أشار إلى أن فقهاء المسلمين ومؤرخيهم قد اختلفوا في مدى صحة أن يرفع

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص228.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص672.

(3) يراجع الجابري، العصبية والدولة، ص245 - 337.

(4) ابن خلدون، كتاب العبر، ج3، ص3.

(5) المصدر نفسه، ج3، ص4 - 5.

الرجال نسبة إلى آدم ﷺ أو إلى أحد الأنبياء الأقدمين كإبراهيم وإسماعيل فحين سئل الإمام مالك بن أنس "عن الرجل يرفع نسبة إلى آدم فكرة ذلك، وقال من أين يعلم ذلك؟ فقيل له: فإلى إسماعيل، فأنكر ذلك، وقال من يخبره به؟ وعلى هذا درج كثير من علماء السلف. وكره أن يرفع في أنساب الأنبياء، مثل أن يقال: إبراهيم ابن فلان، وقال: من يخبره به، وكان بعضهم إذا تلا قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ لَا يَعۡلَمُهُمۡ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [إبراهيم: 9] قال: كذب النسابون. واحتجوا بحديث ابن عباس أنه (ﷺ) لما بلغ نسبه الكريم إلى عدنان قال: من ههنا كذب النسابون. واحتجوا أيضاً بما ثبت عنه: إنه علم لا ينفع وجهالة لا تضر. إلى غير ذلك من الاستدلالات"[1].

"وذهب كثير من أئمة المحدثين والفقهاء مثل ابن إسحاق، والطبري، والبخاري، إلى جواز الرفع في الأنساب، ولم يكرهوه محتجين بعمل السلف" كأبي بكر الصديق - (ﷺ) - ، وابن عباس، وجبير بن مطعم، وكثير من التابعين[2]. كما احتجوا على جواز العلم بالأنساب إلى أن الحاجة الشرعية تدعو إلى الاهتمام به "مثل تعصيب الوراثة، وولاية النكاح، والعاقلة في الديات، والعلم بنسب النبي (ﷺ)... "[3].

ولم يكتف أصحاب هذا الرأي بهذه الأدلة لتأييد موقفهم، بل إنهم قاموا بتضعيف الأحاديث التي استند إليها أصحاب الرأي الأول وشككوا في صحة نسبتها إلى الرسول - (ﷺ) - وأوردوا حديثا للرسول - عليه السلام - روته أم سلمه زعموا أنه يجيز رفع النسب، جاء فيه: "معد بن عدنان بن أدد بن البري ابن أعراق الثرى"[4].

وقد فسرت أم سلمه: زيدا بأنه الهميسع، والبري بأنه نبت أو نابت، وأعراق الثرى بأنه إسماعيل، وإسماعيل هو ابن إبراهيم، وإبراهيم لم تأكله النار كما لا تأكل الثرى[5].

وقد رد السهيلي - وهو من أنصار الرأي الأول - التفسير المنسوب إلى أم سلمة، وكان رده صحيحا كما يقول ابن خلدون: بأن المعنى الذي أراد الرسول (ﷺ) أن

(1) المصدر نفسه، ج3، ص5.
(2) المصدر نفسه، ج3، ص5 - 6.
(3) المصدر نفسه، ج3، ص6.
(4) المصدر نفسه، ج3، ص6.
(5) المصدر نفسه، ج3، ص6.

يعبر عنه في هذا الحديث هو: كلكم بنو آدم، وآدم من تراب. وهو لا يريد "إن الهميسع من دونه ابن إسماعيل لصلبه، وعضد ذلك باتفاق الأخبار على بعد المدة بين عدنان وإسماعيل، التي تستحيل في العادة أن يكون فيما بينها أربعة آباء، أو سبعة، أو عشرة، أو عشرون، لأن المدة أطول من هذا كله"[1].

لقد توصل ابن خلدون إلى أن الرأي الحق في هذه المسألة هو في التوسط بين الرأيين، وأخذ الجوانب الصحيحة من كل منهما، وترك التطرف والغلو. وذلك لأن "الأنساب القريبة التي يمكن التوصل إلى معرفتها لا يضر الاشتغال بها لدعوى الحاجة إليها في الأمور الشرعية... وفي الأمور العادية أيضاً تثبت به اللحمة الطبيعية التي تكون بها المدافعة والمطالبة. ومنفعة ذلك في إقامة الملك والدين ظاهرة. وكان - (ﷺ) - وأصحابه ينسبون إلى مضر ويتساءلون عن ذلك. وروي عنه - (ﷺ) أنه قال: "تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم. وهذا كله ظاهر في النسب القريب"[2].

"اما الأنساب البعيدة العسرة المدرك التي لا يوقف عليها إلا بالشواهد والمقارنات، لبعد الزمان وطول الأحقاب، أو لا يوقف عليها رأسا لدروس الأجيال، فهذا قد ينبغي أن يكون له وجه في الكراهة، كما ذهب إليه من ذهب من أهل العلم مثل مالك وغيره، لأنه شغل الإنسان بما لا يعنيه. وهذا وجه قوله - (ﷺ) - فيما بعد عدنان من ههنا كذب النسابون. لأنها أحقاب متطاولة ومعالم دارسة لا تثلج الصدور باليقين في شيء منها، مع أن علمها لا ينفع وجهلها لا يضر"[3].

نقد وتقويم:

بعد هذا المدخل التنظيري الذي قدمه ابن خلدون لإثبات كراهة الاهتمام بالأنساب البعيدة ولا سيما تلك الموغلة في القدم نجده يخصص معظم الجزء الثالث من كتابه "العبر.. " أي نحو 700 صفحة لدراسة هذه الأنساب ومناقشة تفاصيل ما وصل إلى علمه من أخبارها ولا سيما تلك الأخبار الواردة في التوراة وما يتصل بها من إسرائيليات فضلا عن روايات الأخبار بين العرب.

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص6 - 7.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص7.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص7 - 8.

ويلاحظ أن ابن خلدون في دراسته قد عد التوراة المتداولة بين أيدي الناس نصا تترجح صحته، وهو في مجمله يصلح مصدرا أساساً لأخذ الأنساب ودراستها. وقد عبر عن هذا الرأي بصراحة عند حديثه عن آدم ﷺ وذريته فقال: "وقد تترجح صحة هذه الأنساب من التوراة، وكذلك قصص الأنبياء الأقدمين إذا أخذت عن مسلمي يهوذا، ومن نسخ صحيحة من التوراة بنسب موسى - عليه السلام - وإسرائيل، وشعوب الأسباط، ونسب ما بينهم وبين آدم صلوات الله عليه، والنسب والقصص أمر لا يدخله النسخ، فلم يبق إلا تحري النسخ الصحيحة والنقل المعتبر. أما ما يقال من أن علماءهم بدلوا مواضع من التوراة، بحسب، أغراضهم في ديانتهم، فقد قال ابن عباس، على ما نقل عنه البخاري في صحيحه أن ذلك بعيد، وقال معاذ الله أن تعمد أمة من الأمم إلى كتابها المنزل على نبيها فتبدله أو في معناه. قال: وإنما بدلوه وحرفوه بالتأويل.. "[1].

ويلاحظ أن هذا الخطأ المنهجي الذي وقع فيه ابن خلدون بسبب غياب الدراسات النقدية عن التوراة في عصره، ومتابعته لما سار عليه أسلافه من المؤرخين والإخباريين في نقل الأخبار القديمة وأخبار الأمم الأخرى عن أهل الكتاب، جعلته يبتعد عن الموقف الصحيح، ويردد مزاعم وأساطير لا سند لمعظمها في التاريخ الحقيقي.

وعلى مما تقدم، فإن الباحث يجد عند ابن خلدون بعض المنطقات التي يمكن للباحث المعاصر أن يستفيد منها ويطورها من أجل بناء منهج نقدي تاريخي لدراسة الأنساب. ومن أبرز هذه المنطلقات ما يأتي:

1 - أن هنالك عوامل متعددة تدفع الناس إلى انتحال أنساب رفيعة لأنفسهم من أجل تحقيق بعض المصالح السياسية أو الاجتماعية أو الدينية. لذا كان من واجب الباحث في مجال الدراسات التاريخية أن يتعامل مع سلاسل الأنساب التي وصلت إلى أيدينا بروح الشك المنهجي من أجل الوصول إلى الحقيقة.

وقد أشار ابن خلدون إلى هذه الظاهرة فقال: "وقد يتشوق كثير من الرؤساء على

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص10 - 11.

القبائل والعصائب إلى أنساب يلهجون بها، أما لخصوصية فضيلة كانت في أهل النسب من شجاعة أو كرم، أو ذكر كيفما اتفق، فينزعون إلى ذلك النسب، ويتورطون بالعدوى في شعوبه، ولا يعلمون ما يوقعون فيه على أنفسهم من القدح في رياستهم والطعن في شرفهم. وهذا كثير في الناس لهذا العهد"[1]. وقدم عددا من الأمثلة من التاريخ الإسلامي لتأكيد هذه الملاحظة[2].

2 - لقد ذكر ابن خلدون في معرض حديثه عن أعمار الدول أن هنالك قانونا يعتمد على حساب عدد الأجيال في دراسة مدى صحة سلاسل الأنساب وكشف ما فيها من خطأ وخلل، وقد أوضح ذلك بقوله:

"فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سن الوقوف، ثم إلى سن الرجوع. ولذا يجري على ألسنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة سنة، وهذا معناه. فاعتبره واتخذ منه قانونا يصحح لك عدد الآباء في عمود النسب الذي تريده من قبل معرفة السنين الماضية إذا كنت قد استربت في عددهم، وكانت السنون الماضية منذ أولهم محصلة لديك، فعد لكل مائة من السنين ثلاثة من الآباء، فإن نقدت على هذا القياس مع نفوذ عددهم فهو صحيح، وإن نقصت عنه بجيل فقد غلط عددهم بزيادة واحد في عمود النسب، وإن زادت بمثله فقد سقط واحد وكذلك تأخذ عدد السنين من عددهم إذا كان محصلا لديك، فتأمله تجده في الغالب صحيحا"[3].

إن دراسة هذا النص تحملنا على قبول فكرة ابن خلدون بضرورة استخدام عدد الأجيال والسنين في نقد (عمود الأنساب) إذا وجد لدينا شك في صحته. ولكن الأفكار التي يعرضها ابن خلدون حول أعمار الدول وعمر الجيل تبدو غير صحيحة وذلك للأسباب الآتية:

أ - لقد قرر ابن خلدون أن عمر الدولة لا يزيد عادة عن عمر ثلاثة أجيال، وأشار إلى أن عمر الجيل هو 40 سنة. والحقيقة أن هذا العمر للدولة لا يصح إلا بالنسبة للدول القائمة على عصبية النسب كما كان مشاهدا في عصره ويظهر من دراسة التاريخ

(1) المصدر نفسه، ج1، ص232.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص232 - 234.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص303 - 304.

أن هنالك دولا عاشت مئات السنين[1].

ب - لقد توصل ابن خلدون إلى أن عمر الجيل 40 سنة وهو "عمر شخص من العمر المتوسط" كما يقول[2]. وقد استند في تعضيد رأيه إلى قوله تعالى ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً ﴾ [3] والحقيقة أن هذه الآية لا تؤيد ما ذهب إليه ابن خلدون لأنها تشير إلى أن سن الأربعين هو سن النضج وليس سن الوفاة[4] كما أن هذا التقدير لمتوسط عمر الإنسان يناقض ما توصل إليه ابن خلدون نفسه في أول الصفحة نفسها حيث قال: "وأعمار هذه الملة ما بين الستين إلى السبعين كما في الحديث"[5].

وفضلاً عما تقدم فقد أشار ابن خلدون لتقوية رأيه إلى "حكمة التيه الذي وقع لبني إسرائيل، وإن المقصود بالأربعين (سنة) فيه فناء جيل الأحياء ونشأة جيل آخر لم يعهدوا الذل ولا عرفوه، فدل على اعتبار الأربعين في عمر الجيل الذي هو عمر الشخص الواحد"[6].

والحقيقة أن هذا الاستدلال يبدو ضعيفا ولا يصلح لتقوية الرأي الذي ذهب إليه ابن خلدون وذلك لأن بني إسرائيل الذين عاقبهم الله تعالى بالتيه لم يكونوا أطفالاً حديثي الولادة!!. وإنما كان معظمهم رجالا ونساء بالغين، وبأعمار مختلفة، وإلا لما استحقوا غضب الله وعقابه على عصيانهم لأوامر نبيهم... فإذا أضفنا إلى أعمارهم التي كانوا عليها أربعين سنة، فإن أعمارهم تكون قد بلغت حين وفاتهم أكثر من أربعين سنة بكثير...

لقد أشار القرآن الكريم إلى التيه الذي وقع لبني إسرائيل بقوله: ﴿ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ ۛ أَرْبَعِينَ سَنَةً ۛ يَتِيهُونَ فِي ٱلْأَرْضِ ۚ ﴾[7]. فدل على أن التيه كان عقوبة من

(1) الملاح، د. هاشم يحيى، دراسات في فلسفة التاريخ، الموصل 1988، ص183 - 185.

(2) ابن خلدون، كتاب العبر، ج1، ص201.

(3) القرآن الكريم، سورة الأحقاف: 15.

(4) تفسير الجلالين: بغداد، بلات، ص668.

(5) ابن خلدون، كتاب العبر، ج1، ص301.

(6) المصدر نفسه، ج1، ص301.

(7) القرآن الكريم: سورة المائدة: 26.

الله لبني إسرائيل... ولم تشر الآية الكريمة إلى فناء هذا الجيل من بني إسرائيل خلال مدة التيه. لذا فقد ذهب بعض المفسرين إلى أن من بقي من بني إسرائيل بعد الأربعين سنة قد دخل الأرض المقدسة[1].

ج - مما يجدر ذكره في هذا المجال أن سلاسل الأنساب قد نظمت على أساس تعاقب الآباء أو الطبقات. وقد أشار أصحاب معاجم اللغة إلى أن عمر الطبقة عشرون عاما[2] وهو السن الذي يصبح فيه الإنسان عادة مؤهلا للزواج والإنجاب. بناء على ما تقدم، فإن بإمكاننا أن نعد لغرض حساب الأنساب لكل مائة سنة خمس آباء أو طبقات، وليس كما ذكر ابن خلدون ثلاثة من الآباء.

3 - لقد استمد ابن خلدون معظم مادته العلمية عن الأنساب من كتب الأنساب السابقة لعصره مثل كتاب جمهرة النسب لابن حزم وكتاب جمهرة النسب لابن الكلبي، وكتابي ابن عبد البر "القصد والأمم" و"ابناه الرواة". كما استفاد من المصادر التاريخية الشائعة في عصره مثل كتاب الرسل والملوك للطبري ومروج الذهب للمسعودي وتاريخ اليعقوبي، فضلا عن استخدامه كتب الحديث والأدب والتفاسير وغيرها[3] والحقيقة أن ابن خلدون لم يكن مجرد ناقل عن هذه الكتب، وإنما كان مؤرخا ذا خبرة وتجربة واسعة، ومن ثم فقد كان "لا يكتفي بمجرد النقل، وإنما يختار ما يراه أدنى إلى الصواب.. "[4].

وكانت له طريقة في ذكر الأنساب "تخالف ابن الكلبي وابن حزم، فهو لا يذكر تفرع القبائل إلى بطون على طريقة التسلسل من الأب إلى الابن، وإنما يذكر بطون القبيلة المشهورة ومن اشتهر من رجالها"[5].

4 - وقد تميز ابن خلدون على سابقيه في كتب الأنساب أنه قام برسم شجرات

---

(1) القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن، القاهرة 1959، ج6، ص130.

(2) الزبيدي، محمد مرتضى الحسني، تاج العروس من جواهر القاموس تحقيق عبد الكريم العزباوي، بلا مكان، بلا تاريخ، ج26، ص50.

(3) النص، إحسان، كتب الأنساب العربية، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلة 68، ج1، سنة 1993، ص30 - 31.

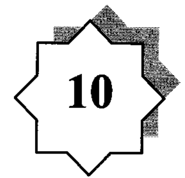
(4) المرجع نفسه، ص28.

(5) المرجع نفسه، ص28 - 29.

أنساب مبسطة لتوضيح كلامه عنها فأضاف بعدا توضيحيا جديدا إلى الأنساب[1].

وأخيراً، إذا كان للباحث أن يشير إلى أبرز ما قدمه ابن خلدون في علم الأنساب، فإنه يشير إلى الأسس العامة التي وضعها لنظرية الأنساب والتي كانت تعبر عن ملاحظاته المباشرة لحياة القبائل العربية وطبيعة الروابط والعصبيات التي كانت تحكم العلاقات بينها وبين أفرادها والتي أسهمت في وضع اللبنات الأول لتأسيس أصول علم الاجتماع وفلسفة التاريخ.

(1) المرجع نفسه، ص31.



الهوية الثقافية للأمة العربية والدس الشعوبي (*)

(دراسة تاريخية في حوار وصدام الحضارات في المجتمع الإسلامي)

تمهيد:

توصلت العديد من الدراسات التاريخية[1] إلى أن (النزاع بين العرب والشعوبية في القرن الثاني والثالث الهجريين لم يكن مجرد صراع بين مذهبين في الأدب، ولم يكن بعد نزاع قوميتين سياسيتين، وإنما كان صراعا على تقرير معايير الثقافة الإسلامية بمجموعها)[2].

ومن ثم فلم يكن الصراع بين العرب والشعوبية مسألة بسيطة يسهل تجاوزها وإنما كان صراعا بين حضارتين، حضارة عربية إسلامية ناشئة تقود الدولة والمجتمع وتعمل على توجيهه وفقا للمبادئ والقيم التي قامت عليها وحضارة فارسية قديمة تتشبث بأمجاد الماضي وتحاول من خلال بعض المتعصبين لها من الفرس الذين استفادوا من سماحة الخلافة العباسية أن تحتوي الحضارة العربية الإسلامية وتبتلعها أو تبعدها عن مركز القيادة والتوجيه على أقل تقدير[3].

ولم يكن تحقيق هذا الهدف بالأمر الهين أو اليسير لأن الحضارة العربية الإسلامية شأنها شأن بقية الحضارات الكبرى لم تأت من فراغ، ولم تكن مجموعة من النظم والعلوم والفنون المنفصلة عن المجتمع الذي صنعها عبر إبداع ومعاناة أجيال متعاقبة من أبناء الأمة، ومن ثم فقد كان العمل على احتواء هذه الحضارة أو أبعادها عن

(*) نشرت هذه الدراسة في وقائع الندوة القومية لمواجهة الدس الشعوبي، هيئة كتابة التاريخ، بغداد، 1989، ج1، ص50 - 70.

(1) جب، هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام، بيروت 1974، ص82 ; فوزي، د. فاروق عمر: مباحث في الحركة الشعوبية - بغداد 1987، ص9 - 12 ; قدورة، د. زاهية، الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية في العصر العباسي الأول، بيروت1972، ص328.

(2) جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص82.

(3) المرجع نفسه.

القيادة معناه العمل على احتواء الأمة العربية التي أبدعت هذه الحضارة وأبعادها عن مركز القيادة في المجتمع.

ويبدو أن الكتاب الشعوبيين كانوا يدركون خطورة المهمة التي يحاولون الاضطلاع بها لذا فقد ركزوا هجومهم على هدم الأمة العربية من خلال الطعن في مكونات هويتها الثقافية والقومية، ومن أجل توضيح أبعاد هذا الصراع ونتائجه سنحاول أن نمهد لذلك بتقديم صورة موجزة عن نشأة الأمة العربية وتوسعها والعناصر التي قامت عليها هويتها المتميزة.

العمق التاريخي للأمة العربية:

عاش العرب منذ آلاف السنين في جزيرة العرب حيث صنعوا بواكير الحضارة الإنسانية وتحت تاثير الجفاف، وربما عوامل أخرى هاجرت منهم موجات متتابعة إلى العراق وبلاد الشام وغيرها من أقطار الوطن العربي حيث نجحوا في بناء أقدم الحضارات الإنسانية، فكانوا بحق معلمي الجنس البشري الأوائل.

غير أن الوطن العربي تعرض للاحتلال الأجنبي خلال الألف سنة التي سبقت ظهور الدعوة الإسلامية فضعفت قدرة أبنائه على العطاء الحضاري واضطرت الحضارة العربية إلى التشكل الكاذب في أوعية حضارات أجنبية كالحضارة اليونانية - الرومانية (الكلاسيكية) غير أن وعيا عظيما بدأ ينتشر في حدود سنة 300 ق. م بين سكان المنطقة العربية الواقعة بين صحراء سيناء وسلسلة جبال زاجروس، وكان هذا الوعي يبشر بقرب ولادة الحضارة العربية التي ظهرت إلى الوجود بصورة قوية ومؤثرة مع بداية التاريخ الميلادي كما يؤكد اوزولد اشبنكلر، الذي لاحظ أن هذه الحضارة قد قامت على أساس شعور جديد كل الجدة بالعالم شعور إقامة علاقة جديدة بين الإنسان والله، وإن هذا الشعور قد تخلل جميع الأديان الشائعة والمألوفة التي كانت موجودة على الأرض العربية قبل الإسلام[1].

ولا يقدم لنا اشبنكلر معلومات واضحة ومحددة حول حياة الحضارة العربية قبل الإسلام وذلك لأن تاريخ هذه الحقبة قد توزعت دراسته في الغرب ضمن دراسات دينية وثقافية لحضارات متعددة حيث إن الحضارة العربية من الوجهتين الجغرافية

---

(1) اشبنكلر اوزولد، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت 1964، ج3، ص10 - 11.

والتاريخية هي بمثابة القلب من جميع الحضارات[1]، فهي الحضارة الوحيدة التي تلامس عمليا من حيث الزمان والمكان جميع الحضارات الأخرى، لذلك فإن تركيب تاريخها ككل في صورتها للعالم يعتمد على تعرفنا وكما يقول اشبنكلر على الشكل الباطني الصحيح الذي شخصته قوالبنا ومن المؤسف أن هذا الشكل هو الذي لا نعرفه حتى الآن[2].

وحين ظهر الإسلام في أوائل القرن السابع الميلادي في حدود سنة 610م فإنه جاء تعبيرا عن الروح الحقيقية للحضارة العربية. وأخذ يعمل على تحريرها من كل ما لعبودية التشكل الكاذب من قيود وأغلال لذا فقد اضطر الرسول الكريم محمد (ﷺ) إلى دخول صراع شاق ومرير مع قومه من أجل تحويلهم من عقيدة الشرك التي ارتبطت بها مصالح رؤسائهم من رجال الملأ إلى عقيدة التوحيد، وعند نجاح الرسول (ﷺ) في تحقيق هذا الهدف في عام الفتح سنة 8هـ/631م، أقبل العرب على دخول الإسلام أفواجاً وأخذت وفود القبائل تتجه إلى المدينة لمبايعة الرسول (ﷺ) والدخول في إطار الأمة الموحدة، حتى أطلق على السنة التاسعة للهجرة بعام الوفود[3]، لقد تمكن الرسول (ﷺ) من خلال الدعوة الإسلامية من توحيد العرب في كافة المجالات الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، فدعا إلى توحيد الخالق في مقابل تعدد الآلهة ودعا إلى طاعة الله ورسوله في مقابل طاعة شيوخ القبائل، وانتصر لطريقة الحياة المدنية في مواجهة حياة الأعراب البدوية وجاهد من أجل توحيد القبائل والجماعات المختلفة في إطار الأمة الواحدة حتى تحقق له توحيد معظم ارجاء شبه الجزيرة العربية قبيل وفاته[4].

لقد أدى نجاح الرسول (ﷺ) في تحقيق الأهداف الآنفة الذكر إلى رسوخ الاعتقاد عند العرب بأنهم (أمة واحدة من دون الناس)[5]. وأن عليهم حمل رسالة الإسلام من

---

(1) الملاح: د. هاشم يحيى، دراسات في فلسفة التاريخ الموصل 1988، ص206.

(2) المصدر السابق، ج3، ص11.

(3) ابن هشام، السيرة النبوية، مصر 1914، مطبوع على هامش الروض الانف، ج2، ص333.

(4) عمارة: د. محمد، فجر اليقظة القومية، القاهرة 1975، ص49 - 60 لمزيد من التفاصيل يراجع بحثنا دور العقيدة الإسلامية في تحقيق وحدة العرب الأولي، مجلة الجامعة المستنصرية، بغداد 84، ع8، ص557 - 642.

(5) المصدر السابق، ج2، ص16.

أجل تحرير إخوانهم العرب من الاحتلال الفارسي والبيزنطي ونشر عقيدة الإسلام بين الناس وقد تمكن العرب من تحقيق هذا الهدف بصورة خاطفة لم تستغرق سوى سنوات قليلة ويعزو اشبنكلر هذا النجاح الكبير إلى وجود الاستعداد العميق لدى سكان المنطقة لاستقبال الدعوة الجديدة "فلم يكن امتداد الإسلام خارج الجزيرة العربية نتيجة لهجرة شعوب انطلقت من الجزيرة العربية، بل جاءت نتاجاً لاكتساح المؤمنين المتحمسين"...

وهذا الاكتساح الذي كان بمثابة انهيار كتل من الثلوج حمل معه المسيحيين واليهود والمازديين (الزرادشين) وانتظمهم فورا في صفوفه الأمامية بوصفهم مسلمين شديدي الإيمان[1].

ويلاحظ أن طبيعة الرسالة الإسلامية قد وجدت الاستعداد لدى أصحاب الأديان لقبولها والدخول فيها من خلال تأكيد القرآن على أن الرسالة الإسلامية تحمل جوهر وروح الأديان السماوية السابقة ﴿ ۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ ﴾[2]. كما أن الديانة الإسلامية لم تكن مقصورة على العرب وحدهم، على الرغم من أنهم أول من حملها وجاهد في سبيلها وإنما كانت رسالة عامة لكافة الناس.

جاء في القرآن الكريم: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾[3] ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾ ﴾[4].

إن البعد الإنساني للرسالة الإسلامية الذي أفسح المجال واسعا أمام الشعوب والأقوام غير العربية لاعتناق الإسلام لم يكن يتعارض مع حقيقة البعد العربي للرسالة الإسلامية وذلك لأن القرآن الذي نزل به الوحي قد جاء بلسان عربي مبين[5]، ليس من حيث اللغة فقط وإنما من حيث المثل والمبادئ والقيم وأن الرسول الذي حمل هذه

(1) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج3، ص185.

(2) سورة الشورى، 12: انظر أيضاً إلى سورة فاطر 92، وسورة الأحقاف 13، سورة سبأ 28.

(3) سورة سبأ 28.

(4) سورة الأنبياء 107.

(5) سورة الشعراء 195.

الرسالة كان رجلا من صميم العرب وكان الرجال الذين آمنوا بالرسالة الإسلامية وتحملوا من أجلها كثيرا من الأذى والاضطهاد حتى قدر لها أن تثبت أركانها دولتها الأولى كانوا من العرب، لذا نجد العرب مادة الإسلام وقادة دولته ورجال التبشير والجهاد من أجله فلا غرابة أن يكون ثمة تطابقا في هذه المرحلة بين العروبة والإسلام(1).

وقد أدرك سكان البلاد المحررة من غير العرب هذه الحقيقة بصورة جلية فأخذوا يتعلمون اللغة العربية ويقلدون العرب في عاداتهم وسجاياهم، بل إن الكثير منهم قد انتمى إلى قبائل عربية عن طريق الولاء حتى أصبحت كلمة موالي تعني المسلمين من غير العرب(2).

وقد أشارت العديد من الروايات التي أوردتها المصادر التاريخية إلى أن الموالي في صدر الإسلام لم يكونوا يفرقون بين العروبة والإسلام، بل كانوا يعدون من يعتنق الإسلام منهم مستعربا(3). فقد أورد الطبري أن أمير خراسان وما وراء النهر في العهد الأموي أشرس بن عبد الله السلامي كان قد وعد من يسلم من العجم بإعفائه من ضريبة الخراج، فأقبل الناس على الدخول في الإسلام فشكا الدهاقين إليه قلة الخراج بقولهم ممن نأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عربا(4). كما أورد البلاذري أن أبا جعفر المنصور سأل مولى لهشام بن عبد الله عن هويته فقال (إن كانت العربية لسانا فقد نطقنا بها، وإن كانت دينا فقد دخلنا فيه)(5).

1 - الهوية العربية بين المفهوم القبلي والمفهوم الإسلامي:

إن مفهوم العروبة القائم على عروبة اللسان مفهوم شجعه الإسلام في مواجهة المفهوم القبلي الذي يتمسك بالنسب ويتعصب له من أجل توسيع دائرة الأمة وإشاعة

---

(1) يراجع بحثنا العلاقة بين العروبة والإسلام: مجلة آداب الرافدين الموصل عدد 14، سنة 1981، ص32 - 34.

(2) نسيبة، د. حازم، القومية العربية، بيروت 1962، ص50.

(3) الدوري، الجذور التاريخية للقومية العربية، بيروت 1960، ص17.

(4) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مصر 1968، ج7، ص55.

(5) البلاذري: أنساب الاشراف، مخطوطة، ق2، ص75، نقلا عن الدوري الإسلام وانتشار اللغة والتعريب، مجلة المستقبل العربي، بيروت، عدد 24، شباط 1981، ص42.

روح التعارف والتسامح والوحدة بين أبنائها في إطار العقيدة الجديدة. جاء في القرآن الكريم: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ ﴾[1].

وبذلك وسع الإسلام من دائرة الأمة لتشمل جميع الناس الذين يؤمنون بالإسلام أو يمنحون ولاءهم لدولته.

ويبدو أن الخلافة الأموية كانت تشجع الاتجاه الإسلامي الذي يعد كل من يتعلم العربية من الموالي عربيا - فقد روى البلاذري أن الحجاج قال يوما لأهل الكوفة (لا يؤمنكم إلا عربي) فوثب البعض بالقارئ يحيى بن وثاب، وهو مولى يؤم الناس في الصلاة ليمنعوه من ذلك، فانبهم الحجاج قائلا.. (ويحكم، إنما قلت عربي اللسان)[2].

وهكذا فقد أدى انفتاح العرب على سكان البلاد المحررة في إطار الإسلام إلى بروز ظاهرة الاندماج بين العرب والموالي، وخاصة في المدن التي أنشأها العرب كالكوفة والبصرة، فأقبل الموالي على اكتساب الثقافة العربية المتمثلة باللغة والادب إضافة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية والفقه الإسلامي حتى برز من بينهم علماء يشار لهم بالبنان[3].

كما أقبل بعض العرب على تزويج بناتهم للموالي وهي ظاهرة ترفضها العقلية العربية القائمة على العصبية القبلية حتى لقد شكا أمير الكوفة عبد الحميد بن عبد الرحمن إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز منها بقوله (إني وجدت الموالي يتزوجون إلى العرب والعرب إلى الموالي) فرد عليه الخليفة بقوله إن الطمع من جانب بعض العرب والبطر من الموالي وراء ذلك ثم قال "ولا أحرم حلالا، ولا أحلل حراما"[4].

ويلاحظ أنه في الوقت الذي كان المفهوم الثقافي ينمو ويتطور نتيجة تزايد أعداد المستعربين في المجتمع فإن المفهوم القبلي للعروبة الذي يؤكد على صراحة النسب والفصاحة في اللغة باعتبارها هي العناصر الأساس لتحديد هوية العربي كان هو الآخر يعزز مواقعه في المجتمع نتيجة ثقة أبناء القبائل العربية بأنفسهم بحكم حملهم رسالة

---

(1) سورة الحجرات: 13.

(2) البلاذري، أنساب الأشراف، (مخطوطة)، ق2، 1225.

(3) أحمد بن محمد عبد ربه، العقد الفريد، بيروت 1952، مجلد3، ص415 - 416.

(4) البلاذري، أنساب الأشراف، (مخطوطة)، ق2، ص129.

الإسلام ومساهماتهم البارزة في حروب التحرير وشعورهم بأن الدولة العربية الإسلامية هي دولتهم. ويبدو أنه على الرغم من حرص الخلافة الأموية على الهوية العربية للدولة وقيامها بتعريب الدواوين والنقود واعتمادها بصورة أساس على العرب في إدارة الدولة فإنها حاولت أن تكبح جماح النزعة القبلية في التعامل مع سكان البلاد المحررة لأنها لا تأتلف وتكوين الأمة المتماسكة ولا تنسجم مع فكرة الأمة الواحدة وقد أورد الطبري خطبة لزياد بن أبيه في البصرة تعبر عن ضيقه بالتعصب القبلي وكان مما جاء فيها (اما بعد فإن الجهالة الجهلاء والضلالة العمياء ما يأتي سفهاؤكم ويشتمل عليه حلماؤكم من الأمور العظام قربتم القرابة وباعدتم الدين. كل امرئ منكم يذب عن سفيه وضيع ممن لا يخاف عقاباً ولا يرجو معادا إياي ودعوى الجاهلية فإني لا أجد أحدا دعا بها إلا قطعت لسانه)[1].

2 - الهوية الثقافية للأمة العربية والدس الشعوبي:

وفي المقابل فقد بدأ يظهر في أواخر العهد الأموي بين الموالي من يتعصب للفرس ويكثر من الفخر بهم والتنويه بمآثرهم مثل الشاعر اسماعيل بن يسار، وهو مولى بني لهيم بن مرة وكان فارسيا عاش في آخر الدولة الأموية ولم يدرك الدولة العباسية[2] أن هؤلاء الفرس الشعوبيون لم يستطيعوا في هذه المرحلة أن يكشفوا عن أهدافهم الحقيقية بسبب قوة الحكم الأموي فحاولوا التستر وراء الدعوة إلى المساواة بين الناس وهي دعوى إسلامية تستند إلى القرآن الكريم، لذا فقد أطلق على شعوبيي هذه المرحلة اسم أهل التسوية[3]. أي دعاة التسوية بين العرب والعجم، يقول ابن عبد ربه: "ومن حجة الشعوبية على العرب أن قالت إنا ذهبنا إلى العدل والتسوية وإلى أن الناس كلهم من طينة واحدة وسلالة رجل واحد واحتججنا بقول النبي عليه الصلاة والسلام: المؤمنون أخوة تتكافأ دماءهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم"[4].

لقد أفسحت حركات المعارضة العربية للحكم الأموي وخاصة الثورة العباسية

---

(1) الطبري، تاريخ ج5، ص218 - 220.

(2) قدورة، الشعوبية، ص54.

(3) الجاحظ، عمر بن محمد، البيان والتبيين، القاهرة طبعة 3، ج3، ص5.

(4) ابن عبد ربه، كتاب العقد الفريد - مجلد3، ص403 - 404.

المجال للموالي للانضواء تحت لوائها وتبنت مطالبتهم بالمساواة لأنها تتفق مع المثل الإسلامية فكان طبيعيا أن يكون للموالي نفوذ قوي في الدولة بعد وصول العباسيين إلى الحكم وقد أغرى هذا الوضع العناصر الشعوبية لأن تكشف عن طبيعة معتقداتها وحقيقة أهدافها بصورة تدريجية، فبعد أن كان كل طموح الشعوبيين مساواة العجم مع العرب، أخذوا في هذه المرحلة ينتقصون من قدر العرب ويتجرؤون على الطعن في أنسابهم ولغتهم وديانتهم ومثلهم العليا، من أجل القضاء على سلطان العرب السياسي وحضارتهم وإعادة سلطان الفرس وسيطرتهم الثقافية والحضارية. وسنعرض في النقاط الآتية دسائس الشعوبية من أجل هدم مقومات الهوية الثقافية للأمة العربية وجهود العلماء والفقهاء في الرد عليهم وتوضيح وتعميق الأسس التي تقوم عليها الهوية الثقافية للأمة:

كان أبناء الأمة العربية في العصر العباسي يتألفون بصورة أساس من عرب صرحاء ينحدرون من قبائل عربية شديدة الاعتزاز بنسبها وفضائلها. وموالي (مستعربين) اكتسبوا هويتهم العربية من خلال اعتناقهم الإسلام واكتسابهم اللغة والثقافة العربية إضافة إلى انتماء بعضهم لإحدى القبائل العربية عن طريق الولاء. وكان طبيعياً بحكم التطور التاريخي أن تكون قيادة الدولة والمجتمع بيد العرب الصرحاء مع إفساح المجال أمام المستعربين وغيرهم من فئات المجتمع الأخرى للمساهمة في توجيه المجتمع وقيادته، غير أن العناصر الشعوبية التي كانت تنتمي ظاهريا إلى فئة المستعربين وهي في أعماقها شديدة البعض للعرب والتعصب للفرس[1] حاولت قلب هذه المعادلة وانتزاع القيادة من أيدي العرب الصرحاء وكان من أبرز وسائلها لتحقيق هذا الهدف ما يأتي:

أ - حاول الشعوبيون التقليل من قيمة العرب والقبائل العربية من خلال الزعم بأن القرآن الكريم قد أطلق على العرب وصف قبائل بينما وصف العجم بأنهم شعوب[2]. والشعوب في نظرهم أكثر تقدما من القبائل لأنهم يعيشون في مدن تكثر فيها الحرف والصناعات وينتشر فيها العلم والنظام بينما ليس للقبائل شيء من ذلك[3]

(1) الجاحظ، البيان والتبيين ج3، ص29 - 30.

(2) سورة الحجرات، 13.

(3) ابن عبد ربه، العقد الفريد مجلد3، ص405.

لقد أوضح المفسرون للقرآن الكريم وعلى رأسهم الطبري فساد التفسير الشعوبي للآيات القرآنية المشار إليها آنفا حيث أكد أن (الشعب وحدة اجتماعية ضمن إطار النسب أكبر من القبيلة فاليمانية والقيسية والربيعية وهي الشعب الرئيسية التي انحدر منها العرب هي الشعوب، أما تيم أو بكر وشيبان أو الأزد فهي قبائل[1].

كما يلاحظ في مجال الرد على الشعوبية أن العرب في عصر ما قبل الإسلام لم يكونوا جميعا قبائل بدوية متنقلة بل كان منهم العرب المستقرين في الحواضر والمدن، وكانت لهؤلاء دول وحضارة كما هو معروف.

لذا فقد ألف الأصمعي كتابا عن تاريخ ملوك العرب قبل الإسلام كما تناول كل من اليعقوبي في كتابه التاريخ والمسعودي في مروج الذهب والطبري في تاريخ الرسل والملوك هذه المرحلة فأبرزوا دور العرب السياسي والحضاري في التاريخ[2].

ب - عمل الشعوبيون على الطعن في أنساب القبائل العربية وفضائلها فقد ألف علان الشعوبي (كتاب الميدان في المثالب الذي هتك فيها العرب وأظهر مثالبها)[3] على حد تعبير ابن النديم كما ألف أبا عبيدة معمر بن المثنى كتاب المثالب الذي كان يطعن فيه على بعض أصحاب النبي كما ألف كتبا تحمل أسماء (ادعياء العرب) (لصوص العرب) فضائل الفرس[4] وهي كتب تدل مسمياتها على مدى حقد الشعوبية على العرب وتعصبهم للفرس.

لقد تصدى العلماء والفقهاء المسلمون لعملية التشكيك في أنساب العرب وفضائلهم فألفوا العديد من الكتب الموسوعية في مجال الأنساب كان من أبرزها كتاب أنساب الأشراف للبلاذري وأنساب قريش للزبيري.

لقد كان الشعوبيون يدركون أهمية اللغة العربية وخطورتها في المحافظة على وحدة وتماسك أبناء الأمة العربية ونشر الثقافة العربية بين مختلف الأقوام لأنها لغة التنزيل التي لا يمكن فهم القرآن الكريم وأحكام الشريعة الإسلامية بدونها. لذا فقد نقموا على هذه اللغة.

---

(1) فوزي، مباحث في الحركة الشعوبية، ص37.

(2) الدوري، د. عبد العزيز، التكوين التاريخي للأمة العربية بيروت 1984، ص103.

(3) ابن النديم، الفهرست، بيروت 1962، ص105.

(4) المصدر نفسه، ص53.

وكان مما زاد من نقمة الشعوبيين على اللغة العربية أنها قد حلت محل اللغة الفارسية في مجال الثقافة والإدارة والتعامل اليومي وأخذت أعداد كبيرة من الفرس تكتسب هذه اللغة وتندمج في المجتمع العربي الإسلامي كما هو مشاهد بالنسبة للكثير من أعلام الثقافة العربية الإسلامية كالطبري والبلاذري والجاحظ وابن قتيبة، وغيرهم، لذا فقد صب الشعوبيون جام غضبهم على اللغة العربية وآدابها وعملوا على التقليل من قيمتها وهدمها بصفتها أحد أبرز مقومات الهوية العربية. وندرج في أدناه بعضا من دسائس الشعوبية ضد اللغة العربية:

أ - لقد درس بعض الشعوبيين الثقافة العربية وأحاطوا بجوانبها المختلفة إحاطة عميقة من أجل الطعن في أصالة هذه الثقافة ومحاولة تخريبها من الداخل، فقد ذكر ابن النديم أن أبا عبيدة الذي كان من علماء اللغة البارزين (له علم الإسلام والجاهلية وكان ديوان العرب في بيته)[1]. غير أنه كما توصل العديد من الباحثين لم يستخدم هذا العلم في سبيل الوصول إلى الحقيقة وإنما استخدمه من أجل الإساءة إلى الأمة العربية (فكان همه الأكبر إرجاع مآثر العرب وحضارتهم إلى عناصر أجنبية حتى القصص الخرافية التي يتناقلها العرب وجد لها نظائر في أساطير الأدب الفارسي)[2] فلم يترك شعرا ولا نثرا ولا شيئاً مما تفخر به العرب إلا نسبه إلى الأعاجم.

ب - لقد لاحظ الشعوبيون مدى اهتمام العرب بالشعر واعتزازهم به في مجال التعبير عن مشاعرهم ومثلهم ومفاخرهم لذا فقد قام بعضهم مثل حماد الراوية وخلف الأحمر بوضع القصائد والأشعار ينسبونها لشعراء فترة ما قبل الإسلام ليشككوا في قيمة جميع شعر هذه الفترة وفي اصالته، يقول السيد المرتضى في الأمالي حماد مشهورا بالكذب في الرواية وعمل الشعر وإضافته إلى الشعراء المتقدمين ودسه في أشعارهم حتى أن كثيرا من الرواة قالوا قد أفسد حماد الشعر لأنه كان رجلا يقدر على صنعته فيدس في شعر كل رجل منهم ما يشاكل طريقته فاختلط لذلك الصحيح بالسقيم[3].

ج - حاول الشعوبيون الرد على اعتزاز العرب بفن لغتهم ورقيها بقولهم "إن

(1) ابن النديم، الفهرست، ص53.

(2) قدورة، الشعوبية، ص135.

(3) الدوري، د. عبد العزيز: / الجذور التاريخية للشعوبية بيروت 1980، ص53.

اليونان والفرس - يستطيعون أن يدعوا أن لغتهم أخصب وأغنى وأن شعرهم أسمى وأعلى وأن هذه المفخرة التي تعد من أهم مفاخر العرب قد شاركتهم فيها العجم"[1].

لقد أثار الهجوم على اللغة العربية الكثير من العلماء والكتاب وكان العديد منهم من أصول غير عربية فقاموا بالدفاع عن العربية وتفنيد مزاعم الشعوبية فأخذوا يؤكدون على روعتها وأنها أجمل اللغات وأنصعها وأغناها وذهبوا إلى أن العناية الإلهية باركتها إذ اختارها الله للتنزيل وشرفها فاقترنت بالإسلام كما ارتبطت بالعرب. وكان من أبرز المدافعين عن اللغة العربية الجاحظ والتوحيدي والثعالبي والأنباري والزمخشري وغيرهم. وبذلك ساعدوا على تعزيز مكانة اللغة العربية وتوسيع العلوم والاداب المتصلة بها.

3 - الدين والثقافة:

شكلت رسالة الإسلام وما تفرع عنها وارتبط بها من علوم متنوعة كعلم الحديث والتفسير والفقه والكلام والتاريخ وغيرها أحد الأركان الأساس التي قامت عليها الهوية الثقافية للأمة العربية وذلك لأن الرسالة الإسلامية لعبت دورا كبيرا في توحيد العرب في كافة المجالات الدينية والثقافية والسياسية والاقتصادية ومنحتهم رسالة ذات بعد عالمي[2]. وبذلك عمقت لديهم الوعي بالذات ومن ثم فقد أدت إلى نقل الوعي العربي من حالته السلبية التي كان عليها قبيل ظهور الإسلام إلى حالة إيجابية فاعلة[3].

وهكذا فقد اقترن نهوض العرب السياسي في الوحدة والتحرير برسالة الإسلام الحضارية فارتبطت العروبة بالإسلام والدين بالدولة في وحدة عضوية لا انفصام لها. فكانت الدولة العربية تقود حروب التحرير وتعمل على نشر العقيدة الإسلامية في آن واحد وقد ترتب على هذا الارتباط العميق بين العروبة والإسلام انتشار ظاهرة التعريب بين المسلمين من غير العرب. لأن المسلم الصادق بحاجة إلى تعلم اللغة العربية لقراءة القرآن الكريم وأداء العبادات والتعمق في فهم الشريعة الإسلامية التي وصفها الشاطبي بوصف (الشريعة العربية)[4].

---

(1) قدورة، الشعوبية ص66 انظر: إلى ابن عبد ربه العقد الفريد مجلد3، ص405.

(2) الدوري، د. عبد العزيز، التكوين التاريخي للأمة العربية، ص103 - 104.

(3) يراجع بحثنا العلاقة بين العروبة والإسلام، ص31 - 32.

(4) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة - مصر، المكتبة التجارية، ج2، ص
=

وهكذا أصبحت العربية والإسلام وجهان لعملة واحدة ولم يعد كثير من الناس يفرقون بين العربي والمسلم[1]. وقد أدرك المتطرفون من الشعوبية هذه الحقيقة (فكان أغلبهم من الزنادقة بل كانت الشعوبية في العصر العباسي الأول دليلا على الزنادقة وداعيا لاتهام صاحبها بضعف دينه)[2]. لذا فقد وصف الجاحظ حالة هذه الفئة من الشعوبيين بقوله:

(اعلم أنك لم تر قوما أشقى من هؤلاء الشعوبية ولا أعدى على دينه ولا أشد استهلاكا لعرضه ولا أطول نصبا ولا أقل غنما من أهل هذه النحلة، وقد شفى الصدور منهم طول جثوم الحقد على أكبادهم، وتفرق نار الشنآن في قلوبهم)[3].

لقد سلك الشعوبيون طرقا شتى في الكيد للعرب والدس على الإسلام والثقافة العربية وندرج في أدناه أهم تلك الطرق والسبل التي اتبعها العلماء والكتاب في الرد عليها وتفنيدها:

أ - نظرا لأن الشعوبيين كانوا يعيشون ويعملون في إطار الدولة العربية الإسلامية فإنهم لم يستطيعوا أن يكشفوا عن أهدافهم الحقيقية بصورة كاملة واضطروا إلى تغليف منطقهم بغلاف إسلامي. فكانوا يستخدمون آيات القرآن الكريم على غير وجهها الحقيقي ويتأولون الآيات القرآنية بالشكل الذي يحقق أغراضهم ويفعلون كل ذلك بزعم أن للقرآن ظاهرا وباطنا وأنهم[4] بسعيهم لفهم القرآن إنما يسعون للوصول إلى الحقيقة ولم تطل هذه الدعوى على علماء الكلام والمفسرين فكشفوا عن زيفها وأوضحوا أنها وسيلة لإشاعة العقائد المجوسية والمانوية والمزدكية وهدم العقيدة الإسلامية وقد أطلق على الأفراد الذين حاولوا الترويج للمانوية وغيرها من العقائد الثانوية وصف الزنادقة، وقد عدت الزندقة أخطر أنواع التحديات الشعوبية الموجهة

=

64 - 65.

(1) الطبري، تاريخ، ج7، ص55.

(2) قدورة، الشعوبية، ص127.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص319.

(4) الجاحظ، رسائل الجاحظ، القاهرة 1914، ج3، ص194 ; السامرائي، عبد الله سلوم، الشعوبية، بغداد 1984، ص68 - 75.

ضد الإسلام[1]. لذا فقد عمد الخلفاء العباسيون إلى معاقبة الكتاب الذين تنكشف زندقتهم، وقد روى ابن النديم أسماء العديد من المتكلمين والشعراء والوزراء الذين كانوا يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة مثل ابن طالوت وأبو شاكر وصالح عبد القدوس وبشار بن برد وسلم الخاسر وأبو عيسى الوراق والبرامكة[2].

في الوقت الذي كان يعمل فيه الشعوبيون على التشكيك في الثقافة العربية الإسلامية فإنهم أخذوا يترجمون كتب التراث الفارسي إلى العربية كي تكون أداة لمعارضة تلك الثقافة فقام عبد الله بن المقفع بترجمة العديد من الكتب إلى العربية وقد لوحظ أن هذه الكتب "تتصل بصميم الذات الفارسية كالآداب والتاريخ والتقاليد والمثل. وهي مستقلة عن حركة ترجمة العلم والفلسفة التي تبناها الخلفاء لتشجيع العلم والفلسفة"[3].

وإن مما يدل على أن الدافع المحرك لهؤلاء المترجمين للكتابة والترجمة هو الترويج للعقائد الفارسية القديمة ومعارضة الإسلام هو أن ابن المقفع حين قام بترجمة كتاب كليلة ودمنة. تصرف في ترجمته وأضاف إليه بابا (باب برزويه) للترويج للمانوية. كما أوضح البيروني.

ج - حاول الشعوبيون من الكتاب أن يؤكدوا على أهمية التراث الثقافي الفارسي ويصرفوا الأذهان عن الاهتمام بالثقافة العربية الإسلامية فكانوا ينصحون من يحب أن يتعلم فن البلاغة ويتقن فن الكتابة أن يقرأ (كتاب كاروند فمن احتاج إلى العقل والأدب والعلم بالمراتب والعبر المثلات والألفاظ الكريمة والمعاني الشريفة فلينظر في سير الملوك فهذه الفرس ورسائلها وخطبها وألفاظها ومعانيها)[4].

د - في الوقت الذي كان هؤلاء الكتاب يروجون للتراث الفارسي ويعملون على تنشئة الشباب وفقا لأصوله فإنهم كانوا يستخفون بالثقافة العربية الإسلامية ويعملون على التشكيك في قيمتها والطعن في علمائها ورجالها وقد وصف لنا الجاحظ بشكل بليغ كيف أن الكاتب الناشئ منهم إذا بلغ (من العلم ملحه وروى لبرزجمهر أمثاله

---

(1) المرجع نفسه، ص92 قدورة الشعوبية، ج2، ص127 - 138.

(2) ابن النديم، الفهرست، ص338.

(3) المرجع نفسه، ص51.

(4) الجاحظ: البيان والتبيين، ج2، ص14.

ولأردشير عهده ولعبد الحميد رسائله ولابن المقفع أدبه وصير كتاب مزدك معدن علمه ودفتر كليلة كنز حكمته)[1]. أصابه الغرور وشعر أنه قد بات مؤهلا لنقد وتجريح التراث الإسلامي ورجاله (فيكون أول بدوه الطعن على القرآن في تآليفه والقضاء عليه بتناقضه ثم يظهر ظرفه بتكذيب الأخبار وتهجين من نقل الأثار - فإن استرجع أحد عنده أصحاب الرسول (ﷺ) فتل عند ذكرهم شدقه ولوى عند محاسنهم كشحه وإن ذكر عنده شريح جرحه وإن نعت له الحسن استثقله وإن وصف له الشعبي استحمقه وإن قيل له جبيرا استجهله وإن قدم عنده النخعي استصغره ثم يقطع ذلك مجلسه بالحديث عن سياسة انو شروان اردشير بابكان وتدبير انو شروان واستقامة البلاد لآل ساسان)[2].

وهكذا فقد أدت كتابات الجاحظ وابن قتيبة والبيروني وغيرهم من أعلام الثقافة العربية الإسلامية إلى كشف طبيعة الشعوبية ومعرفة أهدافها الحقيقية مما أتاح المجال لمحاصرتها وفضح دعاواها مما أدى إلى ضعفها وتلاشيها في الوقت الذي واصلت الثقافة العربية نموها وازدهارها.

لقد شكلت السجايا والمثل العربية العليا أحد الأسس الرئيسية التي قامت عليها الهوية الثقافية للأمة العربية وكان ظهور هذه السجايا العامة والمثل العليا نتيجة لتطور طويل، تفاعلت فيه قدرات الأمة مع ظروف البيئة الطبيعية مما ترتب عليها ظهور أمة واحدة ذات ثقافة ومثل وسجايا مشتركة. يقول الجاحظ "بأن العرب لما كانت واحدة فاستووا في التربة وفي اللغة والشمائل والهمة وفي الآنفة والحمية وفي الأخلاق والسجية، فسبكوا سبكا واحدا وأفرغوا إفراغا واحدا وكان القالب واحدا تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط"[3].

وقد أدرك الشعوبيون أهمية اعتزاز العرب بسجاياهم ومثلهم العليا في المحافظة على وحدتهم الثقافية فعمدوا إلى مهاجمتها والسخرية منها والتقليل من شأنها فلم تسلم منهم فضيلة أخلاقية أو اجتماعية أو دينية إلا وتعرضوا لها بصورة من الصور، فقد هاجم الشعوبيون مفهوم المروءة عند العرب ونسبوا إليهم مثالب فردية حاولوا إظهارها بمظهر صفات عامة، كما هاجموا فكرة الشرف عند العرب وطعنوا في نظرتهم

---

(1) الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج2، ص191 - 192.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص192 - 193.

(3) الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية، ص84 - 85.

للمرأة وموقفهم منها، كما تهجمت الشعوبية على فروسية العرب وعلى مفاهيمهم للشجاعة في حملاتهم على أساليب قتالهم وأسلحتهم.

وكان العرب يعتزون بالكرم والقرى، فركز الشعوبيون هجومهم على مفهوم العرب للقرى وحاولوا تشويه روعته وما فيه من بذل وتضحية[1].

لقد دفعت هذه الحملات الشعوبية على المثل والسجايا العربية الكتاب العرب إلى تأليف الكتب التي تبرز قيمة ومكانة الفضائل والسجايا العربية - كما فعل ابن عبد ربه في كتاب العقد الفريد والجاحظ في العديد من كتبه إضافة إلى قيامهم بفضح الشعوبيين وبيان مثالهم كما فعل الجاحظ حيث ألف كتاب البخلاء حيث أوضح أن البخل طبع متأصل في نفوس الشعوبيين مما يفسر سبب صنيعهم بالكرم العربي وتهجمهم عليه.

نخلص من كل ما تقدم إلى أن المواجهة بين الثقافة العربية والتعصب الشعوبي قد انتهت باندحار الحركة الشعوبية وتلاشي تأثيرها في الوقت الذي تعززت فيه الهوية الثقافية العربية من خلال تعميق الأسس الفكرية التي تقوم عليها وهي تستند إلى مقومات اللغة والثقافة والسجايا[2]. وذلك ينسجم مع روح الرسالة الإسلامية وطبيعة مثل وقيم الحياة المدنية التي أفرزتها الحضارة العربية الإسلامية.

وكان مما ساعد على تبلور المفهوم الثقافي للعروبة أن الكتاب الذين تصدوا للهجمة الشعوبية قد بنوا دفاعهم عن العروبة ليس على أساس وحدة النسب لأن العرب من بني قحطان وعدنان وهم أصل العرب لا يلتقون في نسب واحد يجمعهم كما يقول الجاحظ وإنما الذي جمعهم ووحدهم هو العيش المشترك في بيئة واحدة وتكلمهم لغة واحدة، واتصافهم بصفات وشمائل واحدة (فاستووا في التربة وفي اللغة والشمائل.. حتى قامت عندهم مقام الولادة والأرحام الماسة)[3].

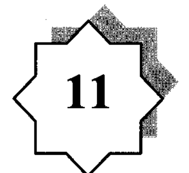
بناء على ما تقدم فقد توسع مفهوم العروبة ليشمل كل من تكلم العربية واكتسب الثقافة العربية واعتز بانتمائه للأمة العربية من الأقوام التي لا تنحدر من أصول عربية كالموالي (يقول الجاحظ إن الموالي أقرب إلى العرب في كثير من المعاني لأنهم عرب

(1) لمزيد من التفاصيل يراجع الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، ص83 - 120.
(2) الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج1، ص11.
(3) الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج1، ص11.

في المدعي، وفي العاقلة وفي الوراثة. وهذا تأويل قوله (ﷺ) مولى قوم منهم، مولى القوم من أنفسهم، الولاء لحمة كلحمة النسب، وعلى شبيه ذلك صار حليف القوم منهم وحكمه حكمهم)[1].

وهكذا استطاعت الثقافة العربية بكل ما تنطوي عليه من حيوية وقدرة على التجدد أن تنتصر على الهجمة الشعوبية وتقدم مفهوماً إنسانياً للعروبة يفسح المجال إمام جميع أبناء الحضارة العربية الإسلامية لأن يكتسبوا الهوية العربية ويصبحوا عربا. وبذلك قطعوا الطريق على محاولة الشعوبية قصر مفهوم العرب على البدو والقبائل العربية لمنع عملية التعريب من تحقيق أهدافها الإنسانية.

(1) المصدر نفسه، ج1، ص12.



إشكالية البحث عن الحقيقة في التاريخ(*)

(دراسة في منهجيات البحث التاريخي وآفاقها المستقبلية)

تمهيد:

يبدو البحث عن الحقيقة هدفا عاما يسعى جميع الناس إلى بلوغه وإن اختلفوا في مدلوله ليس في مجال البحث العلمي فقط، وإنما في مجالات الحياة كافة. وكثيرا ما عبر الباحثون عن هذا الهدف بروح حماسية وشجبوا كل محاولة للتشكيك فيه أو إثارة بعض التساؤلات حول حقيقته. وعلى سبيل المثال فقد أكد بليخانوف وهو يدافع عن الفلسفة الألمانية بقوله: "الحقيقة هي الهدف الأسمى للفكر، البحث عن الحقيقة، ففيها يكمن الخير، ومهما كانت الحقيقة، فإنها أفضل من الزيف، والواجب الأول للمفكر هو ألا يتراجع أمام أي نتائج، فيجب أن يكون مستعدا للتضحية بأعز أفكاره أمام الحقيقة، فالخطأ مصدر كل دمار، والحقيقة هي الخير الأسمى ومصدر كل خير آخر". ويضيف بليخانوف مفسرا أسباب دفاعه عن الحقيقة في مواجهة من اعتقد أنهم يسعون للتشكيك فيها بقوله: "لا بدّ أن نذكر أي قيود غريبة فرضها مفكرو المدارس الأخرى في ذلك الحين على الحقيقة، أنهم لم يبدؤوا التفلسف إلا لكي يبرروا معتقداتهم العزيزة. أي أنهم لم يبحثوا عن الحقيقة بل عن تبرير لتحيزاتهم، وكل منهم لم يأخذ من الحقيقية إلا ما يروقه وينبذ كل حقيقة لا تروقه، معترفا بلا مداراة بأن خطأ يروقه أفضل لديه من الحقيقة غير المتحيزة" (1).

(*) قدمت هذه الدراسة إلى مؤتمر كلية الآداب الرابع المنعقد في سنة 2007 في جامعة الموصل، ينظر مجلة آداب الرافدين، الموصل، العدد 2/47، 2007، ص1 - 32.

(1) بليخانوف، جورج، تطور النظرة الواحدية للتاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، بيروت 1975، ص70 ;هنالك مقولة للفيلسوف المسلم يعقوب بن إسحاق الكندي (801م - 866م) تكاد أن تكون أقوى في دلالاتها في هذا المجال من كلام بليخانوف يقول فيها: ((ينبغي ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة - لنا - فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق، ولا التصغير =

إن تمحيص الموقف من الحقيقة كما تشير الدراسات الفلسفية يوصلنا إلى أن الخلاف حول الحقيقة لا يرجع إلى رفض الحقيقة ذاتها، فذلك أمر يكاد يقبله جميع الباحثون، ويسعون للوصول إليه، وإنما يرجع الخلاف إلى تعريف الحقيقة وتوضيح معناها. وقد عبر هنتر ميد عن هذه الإشكالية تعبيرا واضحا بقوله: "تعد مشكلة الحقيقة من أعقد المشكلات التي يتعين على الفلسفة بحثها، ذلك لأنه ليست هناك كثرة من (الحقائق) فحسب، بل إن الناس نادرا ما يعنون نفس الشيء عندما يصفون عبارة بأنها (حقيقة) وإن تحليلا بسيطا لكفيل بأن يبين لنا أن كثيرا من تلك الحجج التي تنتهي بصياح أحد الفريقين أو كليهما: (كذاب)!، إنما تصل إلى هذه النهاية المؤسفة، لا بسبب تزييف متعمد أو حتى خطأ غير مقصود، بل لأن الخلاف الأساس يكمن في أن أحد الفريقين يستخدم نظرية أو معيارا معينا للحقيقة، في حين يرتكز الآخر على مفهوم مختلف كل الاختلاف. فلا غرو إذن ألا يشاهد كل من المتنازعين خصمه وجها لوجه، بل إنهما لا يتكلمان لغة واحدة، حتى وإن كانا يستخدمان نفس الألفاظ" [1].

ويبدو من دراسة تاريخ الفكر الفلسفي أن إشكالية الحقيقة ومفهومها ذات جذور تاريخية قديمة ترجع في أصولها إلى الفكر اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد حينما توصل بروتاغوراس إلى أن: "الإنسان مقياس كل شيء والحقيقة إنما تدرك بالإحساس المباشر نفسه، أي أن الإحساس هو معيار الحقيقة، فالحقيقة هي ما تراه وتسمعه وتلمسه وتذوقه وتشمه، وإذن فإن معرفة الحقيقة ميسورة للناس جميعا". وعندما جاء سقراط خالفه في هذا الرأي فقال: "إن العقل هو سبيل المعرفة لا الحس، إذ إن الحس يختلف لاختلاف الأفراد، بل باختلاف الحالات في الشخص الواحد، وأما العقل فهو عام في الناس جميعا، فهو وحده مستقر الحقيقة ومعيارها الصادق الأمين، لأنه هو وحده الذي يستخلص الحقائق الكلية الثابتة لا الحواس، فكلمته هي القول الفصل وما عداه باطل" [2].

بقائله، ولا بالآتي به، ولا أحد بخس بالحق، بل كان يشرفه الحق))، رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة، 1950، ص103، ينظر: حوراني، تاريخ الشعوب العربية، ص110.

(1) ميد، هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة 1969، ص152.

(2) مرحبا، د. محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت 1981، ص 121.

إن ما تقدم، يشير إلى عمق الوعي بأهمية البحث عن الحقيقة، وإشكالية السعي لتوضيح معناها في الفكر الفلسفي اليوناني منذ القرن الخامس قبل الميلادي، وكان من الطبيعي أن ينتقل هذا الوعي بأهمية البحث عن الحقيقة إلى الفكر التاريخي عند اليونانيين وبالأسلوب الذي ينسجم مع طبيعة التاريخ بصفته بحثا في أعمال الإنسان في الماضي وكما حصل فعلا. وهكذا فقد قدر للمؤرخين اليونانيين أن يكونوا هم الرواد الأوائل في البحث عن الحقيقة في التاريخ ثم سار على خطاهم مع بعض الاختلافات المؤرخون الرومان. وقد انتقل مشعل قيادة المسيرة التاريخية في البحث عن الحقيقة إلى أيدي المؤرخين المسلمين بعد أن تخلت أوروبا عن هذا الدور إثر دخولها في عصر الركود الحضاري في العصور الوسطى. إذ شهدت دار الإسلام نهضة حضارية كبيرة في العصر الوسيط، كان للمؤرخين فيها دوراً متميزا في خدمة البحث عن الحقيقة في التاريخ. وقد استمر هذا الدور الغني بمنجزاته المتنوعة حتى أخذت الحضارة الإسلامية تميل إلى الجمود والتخلف في الوقت الذي بدأت فيه منجزات الحضارة الغربية، بالظهور مع مطلع عصر النهضة. وبذلك عاد البحث عن الحقيقة في التاريخ إلى الغرب ليأخذ دور الريادة في مجال البحث العلمي على مستوى العالم.

إن التطور الآنف الذكر يفرض على الباحث أن يعالج إشكالية البحث عن الحقيقة في التاريخ في ثلاثة مباحث يتناول المبحث الأول: البحث عن الحقيقة التاريخية في الحضارة اليونانية، ويتناول المبحث الثاني: البحث عن الحقيقة التاريخية في الحضارة الإسلامية، ويتناول المبحث الثالث: البحث عن الحقيقة التاريخية في الحضارة الغربية، وينهي هذه الدراسة بتقديم خاتمة تحاول استطلاع آفاق البحث عن الحقيقة والمستقبل.

1 - البحث عن الحقيقة التاريخية في الحضارة اليونانية

يظهر من دراسة الأعمال التي قدمها المؤرخون اليونانيون أنهم كانوا يحملون وعيا جيدا بأهمية الحقيقة في البحث التاريخي وضرورة جعلها هدفا يسعى المؤرخ لبلوغه وهو يقوم بتدوين أخبار الماضي الإنساني. وقد سعى المؤرخون اليونانيون إلى الوصول إلى هذا الهدف من خلال تنمية النظرة الناقدة إلى الأخبار التاريخية والعمل على تنقيتها من الخرافات والأساطير. وقد أشير إلى أن هيكاتاريوس (550 ق. م) كان أول من قدم إرهاصاً واضحا في مجال المنهج العلمي في التاريخ، فجعل الحقيقة مقياسا لما يرد من أخبار، بالإضافة إلى أنه اتخذ اتجاها نقديا صريحا تجاه الأساطير

اليونانية وربما كانت الافتتاحية من كتابه المسمى (الأنساب) هي أول محاولة يقترب بها مؤرخ من طبيعة النقد التاريخي اقترابا شعوريا عن وعي صادق فهو يقول في هذه الافتتاحية: (إن ما أدونه هنا هي الرواية التي اعتبرها صادقة وحقيقية، لأن قصص الإغريق عديدة، وهي في رأيي تبعث على السخرية) (1).

في ضوء ما تقدم، فقد استعمل هيرودوتس (484 ق. م - 425 ق. م) مصطلح تاريخ بمعنى البحث عن الحقيقة في الحوادث الماضية، فلا عجب "أن وجدنا هذا المؤرخ يقوم بأسفار كثيرة وطويلة بالنسبة لزمانه ومكانه لكي يحقق بنفسه كثيرا من الوقائع التاريخية تمهيدا لتسجيلها بأسلوبه الكتابي وبلغته الخاصة" (2).

وقد تابع هذا المنهج في فهم التاريخ وتطويره عدد من المؤرخين اليونانيين كان من أبرزهم توكيديدس (456 ق. م - 396 ق. م) وبولبيوس (198 ق. م - 117 ق. م) وغيرهم (3).

وقد لاحظ بعض الباحثين أن القواعد المنهجية التي وضعها هذان المؤرخان في مجال البحث عن الحقيقة في التاريخ قد غدت معالم عامة ترشد المؤرخين في عملهم حتى الوقت الحاضر. ومن الشواهد التي توضح هذه المسألة قول بولبيوس: "إن انتباه الكاتب، وكذلك القارئ، يجب أن يكون أقل اهتماما بقصص الوقائع نفسها منه بالظروف التي سبقتها أو رافقتها أو لحقتها، لأننا أن نحن حذفنا من التاريخ درس أسباب المشاريع البشرية، ووسائلها والغاية منها، وأهملنا العناية بامتحان كل منها امتحانا يتبين معه حسن التخلص الذي ينتظر فماذا يبقى؟ يبقى تمرين أدبي لا تعليم تاريخي.. " (4)، وقد أكد بولبيوس على أهمية الاعتماد على العقل في نقد الأخبار التاريخية لذا فإنه قد سخر من الكتاب اليونانيين الذين صوروا هنيبعل لقرائهم يقوده إله أثناء مروره بجبل الألب، فقال: "هؤلاء الكتاب يعانون الحاجة نفسها التي يعانيها شعراء المسرح، ففي الكثير من مسرحياتنا، يحتاج الحل إلى تدخل إله، لأن مؤلفيها ينتقون

---

(1) هاري المر، تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة د. محمد عبد الرحمن برج، مصر 1984 بارنز، ج1، ص48 - 49.

(2) نوري جعفر، التاريخ مجاله وفلسفته، بغداد 1955، ص30 - 31.

(3) ج. هرنشو، علم التاريخ، ترجمة عبد الحميد العبادي، بيروت 1982، ص54 - 56.

(4) جوزف هورس، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، بيروت 1982، ص27 - 28.

الخرافات من خارج نطاق الحقيقة والعقل. وهكذا يرى مؤرخونا أنفسهم مجبرين على إظهار أبطال أو آلهة" [1].. وهذا أمر يتناقض مع طبيعة البحث التاريخي الذي يجب ألا يستند إلا إلى الوقائع.

وقد لوحظ أن بولبيوس كان يفوق توكيديدس من حيث وفرة الإنتاج والعمق ويتساوى معه في تحريه الحقائق التاريخية. وكان مما ساعد بولبيوس على التزام الدقة وعدم التحيز في كتابة التاريخ أنه كان مواطنا إغريقياً قضى معظم شبابه في روما، فجاء علاجه للتاريخ الإغريقي - الروماني أكثر اعتدالا وتمسكا بمبدأ عدم التحيز من أي مؤرخ قديم آخر.

في ضوء ما تقدم، فقد أشير إلى أن ما أسهم فيه بولبيوس في تقدم علم التاريخ يتلخص في أنه شجع الأساليب المثالية للدراسة المنهجية السليمة وهي الناحية التي فاق فيها توسيديدس. وفضلا عن ذلك فإنه أكد على أهمية معرفة المؤرخ لجغرافية البلاد التي يؤرخ لها [2].

لقد وجد بعض المؤرخين المعاصرين أن منهج بولبيوس لا يقل دقة عن المنهج العلمي التاريخي المعاصر. لذا فقد أعلن بوتسفورد "أن قراءة هذا المؤلف بإمعان هي أحسن مدخل ممكن للوقوف على روح التاريخ وطريقته كما ننظر إليها اليوم" [3].

وعلى الرغم من كل ما تقدم، فقد لاحظ جوزف هورس أن توسيديدس وبولبيوس لم يفلحا في التخلص من الروح القصصية - الملحمية في كتابة التاريخ وكأن التاريخ ضرب من ضروب الأدب لذا فإنهما "أدخلا في تاريخهما الخطب المشهورة التي وضعاها على ألسنة أشخاصهم الرئيسيين، كما أدخلا مقطوعات من البلاغة اشتملت على عناصر وصفية لوضع ما أو على خطوط أساسية لسياسة ما" [4].

وهنا قد يكون من المفيد أن ننبه إلى أنه إذا كانت الكتابة التاريخية لم تستطع التحرر من الطابع الأدبي والبلاغي حتى عند توسيديدس وبولبيوس وهما يمثلان ذروة الوعي المنهجي في كتابة التاريخ فلا شك أن الأمر بالنسبة لبقية المؤرخين اليونان كان

---

(1) المرجع نفسه، ص28.
(2) هرنشو، علم التاريخ، ص45 - 55.
(3) المرجع نفسه، ص56.
(4) هورس، قيمة التاريخ، ص29.

أشد من ذلك وأبعد عن الروح العلمية، إذ اتجهوا في معظم كتاباتهم نحو إضفاء الطابع البلاغي والأدبي على كتاباتهم التاريخية حتى عرفوا بأصحاب المدرسة البلاغية في كتابة التاريخ[1].

ويلاحظ أنه على الرغم من انتقال معظم التراث اليوناني إلى الرومان فإنه لم يبرز من بين المؤرخين الرومان من يضاهي المؤرخين اليونانيين الذين أشرنا إليهم آنفا على المستوى المنهجي في البحث عن الحقيقة. وقد مالت الكتابة التاريخية في أوروبا إلى التراجع والجمود بعد انهيار روما وسيادة الكنيسة المسيحية في العصور الوسطى على مدى ألف عام، مما أفسح المجال للحضارة الإسلامية أن تأخذ دورها الريادي في المجالات المعرفية والعلمية كافة.

وقد أكد بارنز ذلك بقوله: "كانت حضارة الشعوب الإسلامية لا الحضارة المسيحية هي أرقى حضارات العالم وأكثرها تقدما في العصور الوسطى. ويبدو صدى هذه الحقيقة في الجانب الثقافي، الأمر الذي ترتب عليه ظهور عدد من المؤرخين يعتبرون من أقدر المؤرخين الذين عرفتهم العصور الوسطى، وعلى رأس هؤلاء المؤرخين يأتي ابن خلدون الذي فاق تماما أي مؤرخ مسيحي في ذلك التطور"[2].

إن ما تقدم، يفرض على الباحث أن يعرض بشيء من التفصيل لإشكالية البحث عن الحقيقة في التاريخ في سياق تطور الدراسات التاريخية في الحضارة العربية الإسلامية.

2 - البحث عن الحقيقة التاريخية في الحضارة العربية الإسلامية

توصلت الدراسات الخاصة بنشأة التدوين التاريخي عند العرب إلى أن العناية بسيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأقواله كانت هي الأساس الذي انطلقت منه دراسة التاريخ، ثم توسعت لتشمل دراسة حياة صحابته وخلفائه وأعماله.. وأخيرا امتدت لتشمل تاريخ الأمة وحضارتها وعلاقتها بالأمم الأخرى والعالم[3].

وقد أشير إلى أن التاريخ "لم يتخذ صورته كعلم مستقل تماما إلا في القرن

(1) المرجع نفسه، ص29.

(2) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج1، ص137.

(3) نصار، حسين، نشأة التدوين التاريخي عند المسلمين، بيروت 1980، ص14 - 18، 38 - 48، 62 - 85، سيدة إسماعيل كاشف، مصادر التاريخ الإسلامي ومنهج البحث فيه، القاهرة 1976، ص24 - 37.

الثالث الهجري بظهور طبقة من كبار المؤرخين كتبوا في التاريخ كفكرة متصلة تعنى بتسلسل الأحداث والمواقف، وتتوسع في النظرة الثقافية للتاريخ"[1].

وهنا، يلاحظ أن التداخل والاشتراك في النشأة بين علم الحديث وعلم التاريخ قد جعل منطلقاتهما المنهجية متشابهة إلى حد كبير، فقد تأسس كلا العلمين على الروايات الشفهية، واعتمدا في توثيق أخبارهما على الرواة. وقد أدى تطور التدوين إلى ظهور فكرة السند الذي يتألف من سلسلة متصلة من الرواة الذين يفترض أن يكونوا (عدولا ثقاة) لكي يتم الأخذ بالمتن (أي نص الرواية) والاعتماد عليها. وهكذا غدا معيار دقة المعرفة التاريخية عند أصحاب التاريخ بالرواية هو صحة السند الذي يستند عليه الخبر التاريخي (الرواية أو المتن).. وقد تطلب ذلك بذل جهود كبيرة في التعرف على أحوال الرواة للتأكد من مدى دقتهم ونزاهتهم في رواية الأخبار، وقد أدى ذلك إلى نشوء المنهج النقدي الذي عرف بـ (علم الجرح والتعديل أو علم الرجال)[2].

لقد ساهم هذا المنهج في خدمة حركة التدوين التاريخي من خلال تأكيده على أهمية الرواة والعناية بعملية نقل الأخبار. إلا أنه كان يعاني من ضعف في جانب آخر منه وهو العناية بنقد الأخبار نفسها والتأكد من صحتها لاستبعاد الروايات الكاذبة أو المحرفة. ويصور لنا الطبري وهو أبرز المؤرخين المسلمين من أصحاب كتابة التاريخ عن طريق الرواية في المقدمة التي وضعها لكتابه تاريخ الرسل والملوك هذه الإشكالية تصويرا دقيقا بقوله: "وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول، واستنبط بفكر النفوس، إلا اليسير القليل منه، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادثين، غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم، إلا بأخبار المخبرين، ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس. فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت

(1) عفت محمد الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، بيروت 1973، ص259.

(2) كاشف، مصادر التاريخ الإسلامي، ص25 - 26، الحديثي، نزار عبد اللطيف، علم التاريخ عند العرب، بغداد 2001، ص167 - 169.

في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وإنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا" [1].

إن هذا العرض الصريح والدقيق الذي قدمه الطبري لمنهجه في كتابة التاريخ، وهو منهج عامة المؤرخين من أصحاب التاريخ في الرواية، قد أصبح موضع نقد المؤرخين وبخاصة بعد تطور مفهوم التاريخ وتوسع اهتماماته بعد عصر الطبري. وتتلخص أهم الانتقادات الموجهة لهذا المنهج في النقاط الآتية:

1- أورد الطبري روايات متعددة عن الخبر الواحد، وقد لوحظ أن بعض هذه الروايات قد يصل التعارض بينها إلى حد التناقض مما يتطلب نقد الروايات أو السند من أجل الوصول إلى الرواية الصحيحة وهو أمر لم يمارسه الطبري في تاريخه مما يجعل القارئ في حيرة من أمره.

2- إذا كان الطبري حريصا على إيراد السند لتوثيق الروايات التي ذكرها في تاريخه، فإن هناك نسبة كبيرة من الأخبار التي أوردها ليس لها سند ضابط، كأخبار العرب قبل الإسلام، وأخبار الفرس والروم، فضلا عن أخبار بدء الخليقة وأخبار الأنبياء السابقين، مما اضطر الطبري وغيره من أصحاب التاريخ بالرواية إلى قبول الروايات الإسرائيلية وأساطير الأقوام الأخرى [2].

3- إن التاريخ في جوهره دراية ورواية، لذا فقد رأى بعض العلماء والمؤرخين إن من واجب المؤرخ أن يستخدم عقله في نقد الأخبار للتأكد من مدى معقولية الخبر ومطابقته لقوانين الكون والحياة ونواميس الاجتماع الإنساني [3].

4- إن عملية توثيق الرواة عن طريق (الجرح والتعديل) لا تضمن الوصول إلى حكم دقيق وصحيح صحة تامة للحكم على عدالة الرواة ونزاهتهم، إذ قد تخفى بعض الأمور على علماء الجرح والتعديل، فيوثقون من لا يستحق التوثيق. ثم إن الإنسان ليس معصوما من الخطأ عادة، لذا فإن الراوي العدل الثقة قد تزل به القدم، وقد يخطئ، وقد ينسى.

---

(1) محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق أبو الفضل إبراهيم القاهرة، الطبري ط2، 1967، ج1، ص7 - 8.

(2) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص 269 - 270.

(3) الحديثي، علم التاريخ عند العرب، ص167 - 169.

ومما يجدر ذكره في ختام هذه الانتقادات على منهج التاريخ بالرواية أن المعرفة التاريخية التي توصل إليها أصحاب هذا المنهج لم تحض بالقبول والرضى من قبل الفلاسفة المسلمين، لذا فإنهم لم يعترفوا بقيمتها العلمية ولم يوافقوا على وصف هذه المعرفة بصفة (العلم). ومن ثم فقد خلت كتب إحصاء العلوم التي ألفها كبار فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا من الإشارة إلى علم التاريخ بوصفه أحد العلوم العملية [1].

لقد أقنعت الانتقادات المواجهة إلى منهج أصحاب التاريخ بالرواية عددا من المؤرخين الذين عاشوا بعد الطبري بأنه قد بات من الضروري إدخال بعض الإضافات والتعديلات على المنهج الذي يقوم على كتابة التاريخ على أساس (الرواية) وذلك عن طريق الجمع بينها وبين (الدراية) وهي تتطلب من المؤرخ الرجوع إلى المصادر الأولية للمعلومات عن طريق المشاهدة إن أمكن أو استخدام الوثائق والمستندات، فضلا عن استخدام العقل في نقد الأخبار وتفسيرها في ضوء عوامل البيئة الطبيعية والاجتماعية.

وكان من أبرز المؤرخين الذين رسموا معالم مدرسة التاريخ بالدراية كل من المسعودي (ت: 345هـ)، والمطهر بن طاهر المقدسي (ت: 390)، ومسكويه (ت: 421هـ)، ومحمد بن أحمد البيروني (ت: 440هـ)، وعبد الرحمن بن خلدون (732هـ - 809هـ/ 1322م - 1406م) الذي تعد مساهمته ذروة ما حققته هذه المدرسة من تطور على المستوى المنهجي والفلسفي. لذا فإننا سنقصر حديثنا في هذه الدراسة على ثلاثة من أعلام هذه المدرسة وهم كل من المسعودي والبيروني وابن خلدون وبقدر ما يتعلق بإشكالية البحث عن الحقيقة في التاريخ.

كان المسعودي شديد الحرص على تحري الحقيقة فيما يكتب لذا لم يكتف برواية ما يسمع من الأخبار بل قام بأسفار كثيرة للمشاهدة والاطلاع وتوثيق ما لديه من أخبار ومعارف. وقد وصف المسعودي خبرته في هذا المجال في مقدمة كتابه مروج الذهب بقوله: "وليس من لزم جهة وطنه وقنع بما نمي إليه من الأخبار عن إقليمه كمن قسم عمره على قطع الأقطار، ووزع أيامه بين تقاذف الأسفار، واستخراج كل دقيق من معدنه، وإثارة كل نفيس من مكمنه" [2].

---

(1) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص270 - 274.

(2) المسعودي، علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت 1986، ج1، ص6.

وعلى الرغم من الجهد الكبير الذي بذله المسعودي في جمع ما قدمه في كتبه من معارف وأخبار عن (الأمم الماضية والإعصار الخلية) فإنه يعتذر للقارئ عن أي تقصير أو نقص في عمله فيقول: "على أنا نعتذر من تقصير إن كان، ونتنصل من إغفال إن عرض، لما قد يكون شاب خواطرنا، وغمر قلوبنا، من تقاذف الأسفار، وقطع القفار، تارة على متن البحر، وتارة على ظهر البر، مستعلمين بدائع الأمم بالمشاهدة، عارفين خواص الأقاليم بالمعاينة، كقطعنا بلاد السند والزنج والصنف والصين والزابج، وتقحمنا الشرق والغرب.. "[1].

يبدو مما تقدم من نصوص، إن المسعودي كان مدركا أنه ينتهج منهجا جديدا لا يقتصر على رواية الأخبار التاريخية، بل يتجاوز ذلك إلى تسجيل الخبرة المباشرة والملاحظة الدقيقة مع النظرة الشاملة التي لا تفصل بين الإنسان وبيئته الثقافية والاجتماعية والجغرافية[2].

وقد سار البيروني على ذات المنهج الذي انتهجه المسعودي فكتب بعد طول دراسة وتجربة ما شاهده بعينه وسمعه بإذنه ولمسه بنفسه أكثر مما كتب ناقلا أو معتمدا على الرواية وحدها. وقد عبر البيروني عن هذا التوجه المنهجي في البحث عن الحقيقة في مقدمة كتابه تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة بقوله: "إنما صدق قول القائل (ليس الخبر كالعيان) لأن العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده ومكان حصوله". ثم أضاف موضحا الآفات التي تلحق بالخبر فتخرجه عن حقيقته وتجعل قيمته في فهم حقائق التاريخ دون قيمة المشاهدة المباشرة للحدث بقوله: "ثم إن الخبر عن الشيء الممكن الوجود في العادة الجارية يقابل الصدق والكذب على صورة واحدة، وكلاهما لاحقان به من جهة المخبرين لتفاوت الهمم وغلبة الهراش والنزاع على الأمم، فمن مخبر عن أمر كذب يقصد فيه نفسه فيعظم به جنسه لأنها تحته أو يقصدها فيزري بخلاف جنسه لفوزه فيه بإرادته، ومعلوم أن كلا هذين من دواعي الشهوة والغضب المذمومين. ومن مخبر عن كذب في طبقة يحبهم لشكر أو ببغضهم لنكر وهو مقارب للأول فإن الباعث على فعله من دواعي المحبة والغلبة، ومن مخبر عنه متقربا إلى خير بدناءة الطبع أو متقيا لشر من فشل

(1) المصدر نفسه، ج1، ص4.

(2) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص283.

وفزع، ومن مخبر عنه طياعاً كأنه محمول عليه غير متمكن من غيره وذلك من دواعي الشرارة وخبث مخابئ الطبيعة. ومن مخبر عنه جهلا، وهو المقلد للمخبرين وإن كثروا جملة أو تواتروا فرقة بعد فرقة، فهو وهم وسائط فيما بين السامع وبين المعتمد الأول"[1].

إن النص الوارد أعلاه يؤكد مدى حرص البيروني على البحث عن الحقيقة في التاريخ واعتقاده أن المشاهدة المباشرة للحدث هي أفضل من الرواية غير المباشرة عنه في مجال إدراك الحقيقة. ولما كان ذلك غير متيسر دائما وبخاصة في مجال البحث التاريخي، فقد دعا البيروني إلى ضرورة اليقظة والحذر في التعامل مع الأخبار التاريخية فلا يجوز قبول الخبر إلا إذا كان بطبيعته ممكن الوجود، فإن كان وجوده مستحيلا لم يجز روايته أو تصديقه. أما إن كان الخبر ممكن الوجود فيجب على المتلقي للخبر أن يتأكد من سلامة الخبر من كافة العيوب التي تخل بصدقه. وقد تولى البيروني توضيح هذه العيوب في النص الوارد أعلاه والأسباب التي تدعو رواة الأخبار إلى الكذب كالمصلحة والهوى وسوء الطبع والجهل.

لقد مهدت جهود المسعودي والبيروني وغيرهم في مجال وضع القواعد المنهجية للبحث عن الحقيقة في التاريخ السبيل أمام ابن خلدون لتطوير المنهجية التي تجمع بين طريق الرواية والدراية في دراسة التاريخ، وهي المنهجية التي عبر عنها ابن خلدون في مقدمته لكتاب العبر، والتي يعدها الكثير من الكتاب المعاصرين أول فلسفة لكتابة التاريخ.

ويبدو أن ابن خلدون كان على وعي عميق بأهمية المنهجية العلمية والفلسفية التي عرضها في كتابه لغرض دراسة التاريخ، لأن التاريخ في نظره ليس كما توهم كثير من الناس مجرد أخبار ظنية عن الأيام السالفة يتم تداولها لغرض المتعة والتسلية، وإنما هي في حقيقتها، وبحسب تعبيره: "نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق"[2]. إن التأمل في هذا النص يشير إلى أن ابن خلدون كان ينظر إلى

---

(1) البيروني، محمد بن أحمد، تحقيق ما للهند من مقولة للعقل أو مرذولة، بيروت 1983، ص13 - 14.

(2) ابن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، بيروت 1983، ج1، ص2 - 3.

التاريخ بصفته فرعا من فروع الحكمة أي الفلسفة ولا علاقة له بفن القصص إلا من الناحية الظاهرية فقط.. فالتاريخ على وفق نظرة ابن خلدون هو (علم) شأنه في ذلك شأن بقية العلوم التي يعترف بها الفلاسفة في تقسيم العلوم.

ويلاحظ إن نظرة الفلاسفة والمتكلمين كانت قد أخذت بالتغير تجاه المعرفة التاريخية بعد ظهور مدرسة التاريخ بالدراية. لذا فقد خصص الخوارزمي الباب الأخير من كتابه مفاتيح العلوم لعلم التاريخ. كما وضع أخوان الصفا علم التاريخ في آخر العلوم عند تصنيفهم للعلوم في الرسائل التي حملت اسمهم[1].

في ضوء هذا الواقع سعى ابن خلدون إلى أن يؤكد على (علمية) المعرفة التاريخية من خلال توصيف عمل المؤرخ، فذكر أن جوهر عمل المؤرخ هو "تحقيق الأخبار والتأكد من صحة روايتها". "والبحث عن الأسباب والعلل" التي تقف وراءها. فهدف المؤرخ على وفق هذا التوصيف شبيه بهدف العالم والفيلسوف وهو البحث عن الحقيقة[2].

وقد أفسح ابن خلدون للعقل حيزا واسعا في دراسة التاريخ، وذلك لأن الاجتماع الإنساني يقوم على مجموعة من السنن والقوانين المحسوسة التي يستطيع العقل إدراكها من خلال الحواس، وهي بمجملها تتصل بقانون السببية. وقد اتسم منهج ابن خلدون في هذا المجال بالسمة الواقعية التي تسعى لرسم الحدود التي يتحرك فيها العقل بحدود الأمور التي تقع ضمن طاقته وإمكاناته. ومن ثم، فقد سلم ابن خلدون بأن أمور الغيب، وما وراء الطبيعة ليست من الأمور التي يختص العقل بدراستها. لذا فقد دعا إلى حصر نشاط العقل في مجالات الطبيعة ومجالات الحياة الاجتماعية (العمرانية) وغيرها مما يدرك عن طريق الحواس.

في ضوء ما تقدم، كانت الوسائل الموصلة إلى العلم عند ابن خلدون هي التجربة والملاحظة والاستقراء. وكان من واجب المؤرخ أن يستخدم هذه الوسائل العقلية للوصول إلى الحقيقة التاريخية، والعمل على استبعاد الروايات الكاذبة التي تسللت إلى كتب التاريخ بسبب الأهواء والأوهام التي روج لها بعض الرواة والمؤرخين مدفوعين بعوامل متنوعة مثل الجهل، والهوى، والمصلحة.

---

(1) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص273.

(2) ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، بيروت 1981، ص131، ص177 - 188.

لقد أكد ابن خلدون أن على المؤرخ الحق أن يقوم بنقد الأخبار والتمييز بين الخبر الصحيح والخبر الزائف استنادا إلى أحكام العقل، وقانون (مطابقة الخبر مع الواقع الفعلي) لاختبار صدق الأخبار، وفضلا عما تقدم، فإن على المؤرخ أن يسعى لمعرفة الأسباب والعلل التي تقف وراء الوقائع التاريخية من أجل فهم التاريخ والتعرف على المقاصد والغايات التي تتجه إليها حركة التاريخ.

إن هذا التوجه العقلاني الواقعي في دراسة التاريخ عند ابن خلدون قد حمل (ناصيف نصار) على القول: إن الوعي التاريخي قد شهد تحولا غير عادي على يد ابن خلدون (فهو المفكر الأول الذي طالب بأن يتشكل النشاط التاريخي كنشاط عقلي محدد وتلمس ما يتطلبه ذلك) [1].

كما أكد محمد عابد الجابري على أن ابن خلدون قد حاول من خلال المقدمة لكتابه العبر أن يؤسس لعلم جديد الذي هو علم العمران "يتم بواسطته رفع التاريخ من مستوى الفن إلى مستوى العلم.. الذي يقوم على النظر والتحقيق والتعليل والتفسير. هدفه بيان كيف تقوم الدول والأمصار وما يرافق أو ينتج عن قيامها من صنائع وعلوم... الخ. وبكيفية عامة كيف تنشأ (الحضارة)، ولماذا تزول" [2].

وقد أشار ابن خلدون إلى الشروط الواجب توافرها في المؤرخ كي يستطيع الاضطلاع بأعباء هذه المهمة وهي الانتقال بالكتابة التاريخية من مستوى الفن إلى مستوى العلم فقال إن المؤرخ "محتاج إلى مآخذ متعددة، ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبيت، يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن الزلات والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم، والحيد عن جادة الصدق" [3].

لقد عد فرانز روزنثال ما كتبه ابن خلدون في (المقدمة) للارتفاع بمستوى الكتابة التاريخية إلى مستوى العلم هو أبعد ما توصل إليه المؤرخون المسلمون في هذا

(1) المرجع نفسه، ص160.

(2) الجابري، د. محمد عابد، نحن والتراث، بيروت 1980، ص308 - 309.

(3) ابن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، بيروت (دار الكتاب اللبناني)، بلا. ت، ج1، ص12.

المجال[1]. كما أشار بارنز إلى أن أهمية ابن خلدون ترجع إلى "قدرته على تعقل موضوع التاريخ، وتطبيق ذلك المذهب العقلي على مناهج التاريخ وأهدافه، ونستطيع أن نقول عن ابن خلدون أنه (روجر بيكون) العصور الوسطى بالنسبة لعلم كتابة التاريخ"[2].

وفي ختام هذا العرض الوجيز لمنهجية ابن خلدون في دراسة التاريخ، ثمة مسألة جوهرية لا بد من الإشارة إليها، وهي أن نجاح ابن خلدون على مستوى التنظير المنهجي الذي تجلى في بعض مباحث (المقدمة) لكتاب (العبر) لم يقابله تطبيق عملي لتلك التنظيرات المنهجية في مباحث كتابه (العبر..) بل إن بعض الباحثين المعاصرين قد توصلوا إلى أن مستوى كتابة ابن خلدون عن وقائع التاريخ العربي الإسلامي في المشرق والمغرب كان دون مستوى المؤرخين الآخرين.

يقول محمد الطالبي إن تجربتنا الشخصية "قد أفادتنا بصفة قطعية، عندما كنا نكتب تاريخ الاغالبة (184 - 296هـ/ 80 - 909م) أن أهم موسوعة يمكن الاعتماد عليها، ليست (كتاب العبر)، وإنما هي (البيان المغرب) لابن عذاري، ثم يأتي في المرحلة الثانية (كامل) ابن الأثير، ثم النويري، ولا يحتل ابن خلدون حسب تجربتنا إلا المرتبة الرابعة، ذلك أنه كثيرا ما يختصر اختصارا مخلا بفهم الواقع، ولا يعدم الوقوع في الخلط والخطأ، ثم هو، كغيره من مؤرخي السنة، يضرب صفحا، وعمدا في نظرنا، عن النقل عن بعض المصادر المعادية، وذلك لتلك الأسباب المذهبية التي تؤدي إلى التحريف، لا بالتشويه دائما، بل بالصمت أحياناً، والتي سبق وأن حذر منها ابن خلدون ثم وقع في حبالها"[3].

إن ما تقدم يدل على أنه مهما كانت المنهجية التي اهتدى إليها ابن خلدون سليمة في المستوى النظري "فهو لم يستطع على مستوى التطبيق أن يتخلص من العوائق التي تحول عادة دون الموضوعية المطلقة، وذلك أما بصفة غير شعورية لميوله والتزاماته العقائدية، وأما بصفة شعورية ومقصودة لالتزاماته السياسية ومنافعه

(1) د. رضوان سليم، نظام الزمان العربي، دراسة في التاريخيات العربية - الإسلامية، بيروت 2006، ص151.

(2) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج1، ص140.

(3) محمد الطالبي، منهجية ابن خلدون التاريخية، بيروت 1981، ص58.

المادية"[1].

إن عجز ابن خلدون عن تحقيق المطابقة بين وعيه التاريخي وممارسته الفعلية في كتابة التاريخ تطرح تساؤلا خطيرا حول مدى نجاح الجهود التي تسعى للوصول بالتاريخ إلى مستوى العلم. كما تطرح تساؤلا آخر حول مدى دقة المعرفة التاريخية التي توصل إليها المؤرخون في العصر الوسيط، وهل يمكن أن ينطبق على معظمها (قانون المطابقة بين الوقائع والأخبار التي تتحدث عنها) كي يختبر صدقها وصحتها كما كان ينادي ابن خلدون.

لقد بقيت هذه الإشكالية معلقة ولم يتم التوصل إلى حل لها في إطار الحضارة العربية الإسلامية، فهل وجدت لها حلا في الحضارة الغربية؟ هذا ما سيحاول المحور الثالث من الدراسة الإجابة عنها.

3 - البحث عن الحقيقة التاريخية في الحضارة الغربية:

كان مفتاح التقدم الذي حققته أوروبا والذي ساعدها على الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة هو اكتشاف المنهج العلمي التجريبي في حقل العلوم الطبيعية. وقد دفع النجاح الذي حققه هذا المنهج علماء الدراسات الإنسانية ومنهم المؤرخون إلى محاولة الأخذ به في دراساتهم من أجل أن يرتفعوا بها إلى مستوى العلوم الطبيعية. وهكذا سرت في الدراسات التاريخية النزعة الطبيعية وهي تسعى لأن يصبح التاريخ علما بالمعنى الفيزيقي للعلم وذلك من خلال الالتزام بالقواعد الأربع الآتية:

1- منهج تجريبي استقرائي وإن كان غير مباشر في حالة التاريخ.
2- جمع أكبر مادة تاريخية ممكنة عن الواقعة موضع الدراسة.
3- حصر الواقعة المراد دراستها زمانا ومكانا.
4- السعي للوصول إلى أحكام كلية تفيد في الحاضر والمستقبل شبيهة بالقوانين العلمية في حقل علوم الطبيعة[2].

وقد حاول المؤرخون وضع قواعد وشروح لمنهجية البحث في التاريخ على وفق الأصول المتقدمة الذكر. وكان من أبرز الأعمال التي نشرت في هذا المجال كتاب

---

(1) المرجع نفسه، ص51، راجع أيضاً الحديثي، علم التاريخ عند العرب، ص178 - 183.
(2) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، الإسكندرية، بلا. ت، ص11، 16.

(المدخل إلى الدراسات التاريخية) تأليف لانجلوا وسينيوبوس. وكان من أبرز المبادئ التي استند إليها الكتاب ضرورة التزام المؤرخ (الموضوعية التامة، والتجرد عن الميول الشخصية، فلا يزور ولا ينتحل ولا يخفي الوقائع ولا يمالئ بتفسيره التاريخي وضعا سياسيا قائما ولا يفسر الماضي من زاوية الحاضر)[1]. كما أن من واجب المؤرخ الحق أن يسعى للكشف عن الأسباب والعلل التي تقف وراء أحداث التاريخ لأن ذلك يساعده على فهم القوانين التي توجه حركة التاريخ وتوقع التطورات التي ستحصل في المستقبل[2].

لقد عرف أصحاب هذا المنهج في دراسة التاريخ بأصحاب المنهج الطبيعي أو الموضوعي، وبرز منهم مؤرخون مشهورون مثل فيكو وفولتير، ورانكة، ولانجلوا وسينيوبوس، وبيوري وتوينبي، وغيرهم.

لقد كان أصحاب هذا المنهج واثقين أن التاريخ يمكن أن يكون بفضل هذا المنهج علما شأنه في ذلك شأن العلم الطبيعي، فذهب بيوري (إلى أن التاريخ قد عانى من كونه جزءا من الأدب، بينما التاريخ علم لا أكثر ولا أقل، وإن وقائعه يمكن أن تدرس موضوعيا كوقائع الجيولوجيا والفلك، أي أنها تدرس على أنها "أشياء" خارج الذات، إذ لا يتسنى قيام علم على أساس ذاتي، وإن الوقائع التاريخية يمكن أن تجمع وتصنف وتفسر كما هو الحال في أي علم)[3].

لقد أثارت هذه المنهجية الجديدة معارضة عدد من المؤرخين وبخاصة وأنها كانت تدعو إلى مراجعة جذرية للمفاهيم القديمة، وتتوجه بالنقد الشديد للعصور الوسطى ومؤسساتها وتعدها عصورا مظلمة. وكان رائد هذه الحركة (التاريخية) المعارضة للنزعة (الطبيعية - الموضوعية) في دراسة التاريخ هو جوهان هردر (1744م - 1803م) الذي كان ذا ثقافة دينية وفلسفية محافظة فضلا عن ميول أدبية رومانسية بسبب تأثره بالأديب الألماني جوته. وقد تزايد عدد أنصار هذه المدرسة بانضمام عدد كبير من الفلاسفة والمؤرخين إليها كان من أبرزهم دلثاي (1833م - 1911م) وكولنجوود (- 1942م)، وكروتشة (1866م - 1952م) وغيرهم. وقد عرف أصحاب

(1) المرجع نفسه، ص18.
(2) المرجع نفسه، ص21.
(3) المرجع نفسه، ص24.

هذه المدرسة بأصحاب المدرسة التاريخية المثالية [1].

لقد توجه هؤلاء الفلاسفة والمؤرخين بالنقد الشديد إلى الأسس التي استند عليها أصحاب النزعة الطبيعية - الموضوعية في دعوتهم، وكانت أبرز الانتقادات التي وجهوها إليها ما يأتي [2]:

1- إن أحداث الماضي فريدة في نوعها، ولا يمكن أن تتكرر (كما أنها قد وقعت وانقضت، لذا فإنه من المستحيل استعادتها)، وإخضاعها للبحث التجريبي، إن كل ما نملكه عن أحداث الماضي هو بعض (الأخبار) المدونة أو الشفهية، ولا بد أنها تعرضت لنوع من التحوير أو التحريف أو الاختصار تبعا لميول وعواطف أولئك الرواة.

2- إن ما وصل إلى أيدينا من أخبار الماضي هو ليس كل الأخبار، وإنما هو بعض ما اختاره الرواة أو الكتاب منها. وهي في معظم الأحوال قد تأثرت باهتماماتهم وميولهم.

3- إن المؤرخ لا يستطيع أن يتجرد عن روح عصره، وثقافته، وانتماءاته، ثم يقوم باكتساب روح عصر وثقافة الحقبة التي يدرسها في الماضي لينظر إلى الماضي بعين الماضي.. إن هذا المطلب الذي يدعو إليه رانكة وغيره من ذوي النزعة الموضوعية ضرب من المستحيل.

في ضوء هذه الانتقادات لمنهج أصحاب النزعة الطبيعية للتاريخ دعا أصحاب النزعة التاريخية المثالية إلى دراسة التاريخ على وفق المبادئ والأسس التي نعرض بعضها بإيجاز:

1- إن دراسة التاريخ لا تستند إلى الملاحظة لمخلفات الماضي وآثاره فقط وإنما هي تتطلب من المؤرخ أن يعيد بعث الماضي من خلال ما يبث فيه من روحه حتى يغدو التاريخ تاريخا معاصرا بحسب رأي كروتشة أما مجرد تسجيل الماضي دون تفاعل معه بحجة الموضوعية، فإنه يعد عملا ميتا كأعمال

---

(1) المرجع نفسه، ص26 - 35، يراجع أيضاً جوزف هورس، قيمة التاريخ، ص76 - 94، هرنشو، علم التاريخ، ص(1).

(2) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص28 - 34، هرنشو، علم التاريخ، ص2، هورس، قيمة التاريخ، ص107 - 111.

(القص واللصق) كما يقول كولنجوود.

ويلاحظ أن دراسة التاريخ على وفق هذه المنهجية قد تؤدي بالمؤرخين إلى تقديم صور متفاوتة عن الماضي بقدر تفاوتهم في الثقافة والفلسفة والموقف من الماضي موضع الدراسة (ويذكر أرنست كاسيرر مثالا يوضح موقف المثاليين: لدينا سقراط كما رآه أفلاطون واكسانوفان، ثم لدينا سقراط في عدة عصور: رواقي وشاك ورومانسي، كل مخالف للآخر تماما، ومع ذلك فليس أي من هذه الصور باطلة، بل كل منها منحه مظهرا جديدا..) [1].

2- إن العلم الطبيعي يقوم على دراسة الظواهر العامة ويسعى لاستخلاص القوانين التي تحكمها، أما التاريخ فهو يتعلق بالوقائع الجزئية وحياة الأفراد، وهم يتمتعون بالحرية والإرادة ولا يخضعون لقانون الحتمية الذي يسود في عالم الطبيعة. لذا كثرت في التاريخ المفاجآت والمصادفات وتعذر البحث فيه عن الأسباب والعلل العامة والتنبؤ بالمستقبل.

وهكذا يتوصل أصحاب المذهب التاريخي - المثالي إلى أن التاريخ (يجب أن يظل مقيدا بمقولاته من فردية وزمان ومكان محددين مقيدين، ولا سبيل له إلى أن يتجاوز هذه المقولات إلى التجريد والتعميم، وإلا لفقدت الحادثة التاريخية طابعها التاريخي، إن المؤرخ لا يؤرخ لشيء اسمه الثورة بمفهومها الكلي ولكنه يؤرخ لثورة بلد معين في حقبة معينة) [2].

3- في ضوء ما تقدم، فقد أصبح التاريخ لدى أصحاب هذه المدرسة مجرد (وجهات نظر) تختلف من مؤرخ إلى آخر بحسب ثقافته وتوجهاته العامة، لأنهم انطلقوا في فهم التاريخ من (المؤرخ) وليس من (الواقعة التاريخية) كما فعل أصحاب النزعة الطبيعية الموضوعية، وكانت حجتهم في ذلك أنه لا سبيل إلى فهم الواقعة التاريخية إلا من خلال ذات المؤرخ وعقله، لذا فقد رفضوا منهج الاستقراء واعتبروه غير ملائم لدراسة التاريخ واستبدلوا به منهج الحدس، ومن ثم جاءت دعوتهم إلى تمثل الماضي، وبعث الحياة فيه، حتى غدا المؤرخ

(1) صبحي، المرجع نفسه، ص41 - 42.

(2) المرجع نفسه، ص43 - 46.

بحسب رأيهم أقرب إلى الأديب والفنان منه إلى العالم الموضوعي[1].

لقد كان من الآثار التي نشأت عن هذا التوجه في دراسة التاريخ إن الحقيقة التاريخية قد أصبحت ذات طبيعة (نسبية) تختلف من مؤرخ إلى آخر، ومن زمان إلى زمان آخر، ومن مجتمع إلى مجتمع آخر، وغدت صورة الحدث الواحد صورا متعددة ومتناقضة في بعض الأحيان تبعا لاختلافات المؤرخين وتناقض نظراتهم إلى الماضي.

وقد أفسح هذا التوجه المجال لاستغلال التاريخ استغلالا سياسيا وتربويا بحسب الميول والفلسفات والاتجاهات السائدة في كل دولة من دول العالم، فلم نعد نملك تاريخا واحدا لهذا العالم، بل بتنا نملك تواريخ عدة ذات توجهات متضاربة ومتناقضة في كثير من الأحيان. وقد شكا البرت اشفيتسر من هذا الواقع الذي ظهرت آثاره بقوة أبان الحرب العالمية الأولى والثانية من القرن العشرين بقوله: (نحن ننسب إلى الماضي معنى بالغ الإفراط بالنسبة إلى الحاضر. ومن حين إلى حين نستبدل الماضي بالحاضر، فلا نكتفي بأن ما كان في الماضي لا يزال حاضرا فيما هو قائم حاليا، بل نريد أن نجعل هذا الماضي معنا باستمرار، وإن نشعر بأننا محكومون به. وفي هذه المحاولة لتجريب العملية التاريخية للتطور وللاعتراف بها، نستبدل صلتنا بالماضي بصلة مصطنعة، ولأننا نرغب في أن نجد في الماضي كل الحاضر نسيء استعماله كي نستنبط منه، ونبرر بالإهابة به، مطالبنا وآراءنا ومشاعرنا ووجدانيتنا. وتحت نظر العلم التاريخي ينشأ تاريخ مصنوع للاستعمال الشعبي، فيه تمجيد ودعاوى للأفكار القومية والدينية الشائعة، وهكذا أصبحت الكتب المدرسية في التاريخ تربة خصبة للأكاذيب التاريخية)[2].

آفاق البحث عن الحقيقة والمستقبل:

في ختام هذا العرض الموجز لموقف أصحاب النزعة الطبيعية - الموضوعية من التاريخ وأصحاب النزعة التاريخية - المثالية منه يجدر بنا أن نجيب عن التساؤل الذي يطرحه البحث: هل قدمت الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة حلاً لإشكالية العلاقة بين المعرفة التاريخية والحقيقة.

من الواضح أن الانقسام الذي عرضنا أبعاده آنفاً يؤكد أن هذه الإشكالية لا زالت

---

(1) المرجع نفسه، 56 - 61.

(2) فلسفة الحضارة، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدري، مصر 1963، ص42.

قائمة، وبخاصة على مستوى النظر الفلسفي والمنهجي. أما على المستوى العملي فإن غالبية المؤرخين يحاولون اتخاذ موقف وسط بين النزعتين فهم يرون أن دراسة التاريخ علم، ولكنه علم ليس بمفهوم علم الطبيعة التجريبي مثلاً ولكنه علم بمفهوم (المعرفة المنظمة، المبوبة، المقننة) التي تستهدف الوصول إلى الحقيقة بأكبر قدر من النزاهة والموضوعية[1]، وقد عبر المؤرخ مارو عن حقيقة المأزق الذي يواجه الكتابة التاريخية في الغرب بقوله: (في نهاية قرن من الجهود، يجب أن نلاحظ أنه لم يكن في الإمكان إنجاح المساعي في جعل التاريخ علماً موضوعياً مغايراً ما عرف عنه، إذ لا يوجد علم تاريخ، ولكن سلسلة وجهات نظر مختلفة الأهداف يستحيل انعكاسها على الماضي)[2]، لذا فقد دعا المؤرخين إلى اتخاذ طريق وسط يحاول التوفيق بين منجزات كل من النزعة الطبيعية والنزعة التاريخية المثالية في دراسة التاريخ. يقول مارو: (إن حل مشكلة الحقيقة التاريخية يجب أن يكون مصاغاً في ضوء كل ما قام باكتشافه لنا تحليلنا النقدي: فلا هي الموضوعية الخالصة، ولا الذاتية الجذرية إذ إن التاريخ هو بالجملة محصلة الموضوع والمغامرة العقلية للذات العارفة)[3].

إن هذا الموقف الوسطي الذي يتأرجح بين اتجاهين فلسفيين متصارعين لم يعد يرضِ كثيراً من المؤرخين لأنه يجعل المؤرخ ضعيف المبادرة تجاه التحديات التي تفرضها عليه تطورات العصر، لذا فقد اتجه هؤلاء المؤرخين وبخاصة منذ النصف الثاني من القرن العشرين إلى محاولة الاستفادة من مناهج وكتابات علم الاجتماع من أجل تطوير منهجية البحث التاريخي وتجاوز المأزق الذي تعيش فيه هذه الدراسات، وكان مما شجع المؤرخين على هذا التوجه إن التاريخ وعلم الاجتماع يشتركان في أهداف واحدة وهي دراسة المجتمع البشري وفهم العلاقات التي تسود بين أفراده، كما يشتركان في جذور نشأتهما التاريخية، إذ يعد ابن خلدون وهو مؤسس علم الاجتماع (العمران) في الحضارة الإسلامية، كما يعد أوغست كونت مؤسساً لهذا العام في الحضارة الغربية، وقد دعا هذان الرائدان إلى استخدام قواعد علم الاجتماع في دراسة التاريخ.

---

(1) هرنشو، علم التاريخ، ص5 - 6.

(2) هورس، قيمة التاريخ، ص76.

(3) هـ. أ. مارو، من المعرفة التاريخية، ترجمة جمال بدران، مصر، 1971، ص188.

وهكذا فقد أخذ المؤرخون يدركون بعد أن قضوا وقتاً طويلاً في الدفاع عن استقلالية التاريخ خطأ هذا المنهج، وإنه ينطوي في حقيقته على سوء فهم لشروط التقديم العلمي، فكل علم وكل فرع من فروع المعرفة يعتمد على علوم أخرى أو فروع أخرى من المعرفة، فهو يستمد حياته منها، ويدين لها شعورياً أو لا شعورياً بمقدار كبير من فرص التقدم[1].

وكان مما عزز قناعة المؤرخين بضرورة الانفتاح على العلوم الاجتماعية والحوار معها أخذاً وعطاء نجاح علماء الاجتماع في ابتكار وسائل ومنهجيات جديدة ساعدتهم على الاستجابة للشروط التي فرضتها التحديات الحضارية التي أفرزتها ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية، فضلاً عن نجاحهم في توظيف التقنيات التكنولوجية المعاصرة كاستخدام الحاسوب في عمليات البحث والدراسة.

وفي ضوء ما تقدم، فقد أخذ المؤرخون في مناقشة الأفكار والمناهج التي عرفتها فروع العلوم الاجتماعية مثل علم الاجتماع، وعلم الأنثربولوجيا، وعلم الاقتصاد، وعلم السكان، وعلم النفس، وعلم السياسة، وغيرها، ومحاولة الاستفادة منها في ضوء الطبيعة الخاصة لعلم التاريخ[2].

وقد لاحظ باراكلو أن سير المؤرخين في هذا الاتجاه قد ساعدهم على اكتشاف (سلاسل من الأفكار وأنواعاً من المعالجات الجديدة التي كانوا يرغبون في الرجوع إليها بسبب عدم ارتياحهم إلى طرقهم التقليدية، أما كون هذه الأفكار مستمدة من علم الاجتماع أو علم الأنثربولوجيا أم من الاقتصاد، فهو اعتبار ثانوي، والأمر المهم هو كشف الإمكانية التي قد تمكنهم من إضافة بعد جديد إلى عملهم)[3].

لقد كان من أهم الآثار التي نشأت عن عودة التواصل بين المؤرخ والاجتماعي هي عودة الحيوية إلى فكرة أن التاريخ هو (علم من العلوم) على نحو قريب مما دعت إليه المدرسة الوضعية في القرن التاسع عشر، وذلك لأنه في الوقت الذي كان فيه الشك قد أخذ يداخل نفوس المؤرخين في حقيقة انتماء دراستهم إلى مقولات العلم

---

(1) باراكلو، جفري، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ترجمة د. صالح أحمد العلي، بيروت، 1984، ص79.

(2) المرجع نفسه، ص80 - 83.

(3) المرجع نفسه، ص84.

تحت تأثير (التاريخية المثالية) فإن الاجتماعيين قد بقوا أوفياء لتقاليد (الوضعية) التي دعا إليها أوغست كونت وواصلوا نهجهم في التعامل مع قضاياهم الاجتماعية على أساس أنها علم ووفقاً للمناهج التي يقررها التطور العلمي[1].

وهكذا فإن انفتاح المؤرخين على معطيات العلوم الاجتماعية قد أفرز كثيراً من التأثيرات التاريخية سواء أكان ذلك على مستوى الأفكار العامة أم على مستوى المنهج، كما أدى ذلك إلى ظهور مدارس تاريخية جديدة تحاول كل منها دراسة التاريخ على وفق المعطيات التي توصلت إليها وكان من أبرز هذه المدارس المدرسة البنيوية ومدرسة الحوليات ومدرسة التاريخ المقارن[2]. والحقيقة إن دراسة معطيات هذه المدارس يتجاوز حدود هذا البحث، إلا أنه قد يكون من المفيد أن نشير إلى أن التوجيهات الحديثة لهذه المدارس قد منحت البحث التاريخي حيوية جديدة ووسعت كل المجالات والآفاق التي يتحرك باتجاهها على طريق البحث عن الحقيقة في التاريخ.

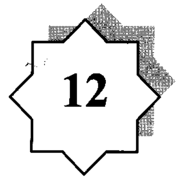
ويبدو أن هذه التوجهات المنهجية الجديدة في دراسة التاريخ في الغرب قد أخذت تؤثر تأثيراً إيجابياً في توجهات بعض المؤرخين المسلمين، إذ أخذوا يدعون إلى الاستفادة من التطور الذي تحقق في الغرب في حقل الدراسات الاجتماعية ومنها الدراسات التاريخية من أجل تطوير مناهج البحث في مجال دراسات التاريخ العربي الإسلامي[3] والحقيقة إن هذا التوجه الجديد في دراسة التاريخ ليس بعيداً عن توجه أصحاب دراسة التاريخ على وفق المنهج الحضاري في الفكر الإسلامي وبخاصة عند ابن خلدون.

---

(1) المرجع نفسه، ص91 - 111.

(2) الملاح، د. هاشم يحيى، المفصل في فلسفة التاريخ، بغداد، 2005، ص550 - 576.

(3) ينظر على سبيل المثال دعوة الدكتور أكرم العمري إلى ضرورة تطوير أسلوب ومنهجية كتابة السيرة النبوية وتأكيده أنها "تحتاج إلى جهود هائلة للارتقاء إلى مستوى الدراسات العالمية"... في ضوء "التطور الهائل في الدراسات الاجتماعية في العصر الحديث، وما تقدمه العلوم الحديثة من معطيات تخدم الدراسات الاجتماعية"، المجتمع المدني في عهد النبوة، بلا مكان، 1984، ص8 - 9.



طبيعة العلاقة بين التاريخ والحضارة في الفكر الإسلامي والثقافة الغربية(*)

لم يتفق الباحثون على تعريف واحد للحضارة، إلا أن التعريف الأكثر انتشاراً وقبولا يقول: "إن الحضارة هي مجموع المنجزات التي حققها أبناء مجتمع من المجتمعات عبر التاريخ من أجل تحسين مستوى معيشتهم، سواء أكانت تلك المنجزات منجزات مادية أم معنوية". يتضح من هذا التعريف أن الحضارة ذات طبيعة (تاريخية - تراكْمية)، أي أن الحضارة ليست من صنع جيل واحد أو عدد قليل من الأجيال، وإنما هي نتاج أجيال كثيرة متعاقبة ساهمت عبر مدة زمنية طويلة في صنع الحضارة[1].

من هنا، كان من المنطقي أن نقرر أن الحضارة هي وليدة الماضي أو التاريخ.. لذا كان من الضروري أن نبدأ محاضرتنا بدراسة مفهوم التاريخ وتطوره منذ كان مفهوماً مجرداً يعنى بماضي الإنسان أيًا كان ذلك الماضي حتى أصبح تاريخاً حضارياً يدرس ما أنجزه الإنسان عبر العصور بصفته صانع حضارات.

مفهوم التاريخ:

التاريخ في معاجم اللغة العربية هو "تعريف الوقت"[2]، فإذا قال أحدنا" أرخت الكتاب فإن معنى ذلك "وقته" أي جعلت له وقتاً[3] ويفهم مما أورده المؤرخون من أخبار أن هذا المعنى للتاريخ "التوقيت" **Date**، ذو صلة وثيقة بنشأة التقويم عند العرب،

(*) قدمت هذه الدراسة في الموسم الثقافي للمجمع العلمي العراقي للمدة 11/4 - 1996/12/23، يُنظر كتاب (الحضارة)، مطبعة المجمع العلمي، بغداد، 1997، ص129 - 146.

(1) للمزيد من التفصيل يراجع: قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، بيروت 1973، ص27 - 40، وحسين مؤنس، الحضارة، الكويت 1978، ص8 - 15.

(2) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، ج1، ص44.

(3) الفيروزآبادي، مجد الدين محمد، القاموس المحيط، بيروت 1983، ج1، ص256.

فقد ذكر الطبري أن أبا موسى الأشعري كتب إلى الخليفة عمر بن الخطاب (ﷺ) "إنه تأتينا منك كتب ليس لها تاريخ. قال: فجمع عمر الناس للمشورة، فقال بعضهم: أرخ لمبعث رسول الله (ﷺ) وقال بعضهم لمهاجر رسول الله (ﷺ)، فقال عمر لا بل نؤرخ لمهاجر رسول الله (ﷺ)، فإن مهاجره فرق بين الحق والباطل[1] وهكذا فقد ظهر التاريخ بمعنى التوقيت في عهد عمر بن الخطاب (ﷺ) في حوالي سنة 17 أو 18 من الهجرة[2] ولا زال قائماً حتى اليوم.

وقد أخذ مصطلح التاريخ بمعنى العلم بالماضي وتسجيل أحداثه على أساس الزمن بالظهور والانتشار "منذ أواسط القرن الثاني الهجري فما أطل القرن الثالث حتى صارت كلمة التاريخ تطلق على العلم بإحداث التاريخ وأخباره، وبأخبار الرجال، وعلى الكتب التي تحوي ذلك"[3].

ويظهر من استقراء كتب التاريخ العام مثل كتاب "تاريخ الرسل والملوك" للطبري و"مروج الذهب" للمسعودي أن المؤرخين المسلمين قد حاولوا الكتابة عن كافة الأحداث والتطورات التي وقعت في الماضي وكان لها تأثير على حياة البشر. وهكذا فقد استخدموا ما تيسر لهم من وسائل ومعارف في عصرهم الحديث عن تاريخ الكون والحياة والإنسان منذ بدء الخليفة وحتى الزمان الذي ألغوا فيه كتبهم.

يستنتج مما تقدم، أن المؤرخين المسلمين شأنهم في هذا شأن المؤرخين الغربيين قد رأوا أن التاريخ هو علم دراسة ماضي الإنسان في إطار بيئته الطبيعية والاجتماعية، ومن ثم فلم يقتصروا في دراستهم على أحوال الإنسان وأفعاله بل تجاوزا ذلك إلى دراسة بيئته الطبيعية (الأرض، والمحيط الكوني عامة) وبيئته الاجتماعية بكل ما حوته من مؤسسات كالأسرة والقبيلة والدولة فضلاً عما ظهر في هذه البيئة من أديان ومذاهب وثقافة وعلوم وفنون.

ويلاحظ أن المساحة الزمانية والمكانية التي يفتح الماضي أبوابها أمام المؤرخ على درجة من السعة بحيث يستحيل على أي إنسان مهما أوتي من علم ومقدرة أن يتخذها موضوعاً للدرس والتمحيص العلمي، لذا فإن من المؤرخين من راح يسبح في

---

(1) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، مصر 1967، ج2، ص388.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص391.

(3) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، بيرون 1978، ج1، ص51.

عباب هذا البحر المتلاطم من الأحداث والتطورات والأخبار فجمع الحقائق والأساطير والأوهام، وأدرك عدد من المؤرخين حدود طاقتهم ووسائلهم في البحث فحصروا أنفسهم في مساحة زمانية أو مكانية ضيقة فكانوا في دراستهم للتاريخ أقرب إلى الحق والحقيقة، وأبعد عن الأوهام والأساطير التي تناقلها "الإخباريون" وأصحاب الحكايات الشعبية[1].

وربما كان ابن خلدون أبلغ من عبر عن هذا الواقع من المؤرخين العرب حين قال: "وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، وأدوها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للإخبار وخليل، والتقليد عريق في الآدميين وسليل.. "[2].

ويظهر من دراسة أمهات الكتب التاريخية التي جادت بها أقلام المؤرخين في ظل الحضارة العربية الإسلامية أن المؤرخين المسلمين قد حرصوا على تحري الحق والحقيقة فيما ينقلونه من أخبار، وقد استفادوا مما قدمه لهم علماء الحديث من قواعد وأصول في نقد الروايات والأخبار، فاتسمت كتبهم بالحرص الشديد على تحري الصدق والموضوعية. وقد تجلى ذلك في المؤلفات ذات الصلة بالحقبة الإسلامية من التاريخ لأنهم اعتمدوا في دراستهم على رواة (ثقات عدول) كانوا على اتصال بالأحداث أو قريبي عهد بها، وفضلا عن ذلك فقد اعتمدوا على ما تيسر لهم من مدونات كتابية وغيرها من المصادر ذات الصلة بموضوع دراستهم.

إن التزام المؤرخين المسلمين بمنهج البحث التاريخي وحرصهم على قول الحقيقة قد دفع أحد المؤرخين البارزين إلى القول بأن "المؤرخين العرب والمسلمين قد وصلوا في هذا العلم إلى شأو بضارع أحسن ما وصل إليه الغربيون إلى أواخر القرن

---

(1) د. نوري جعفر، التاريخ مجاله وفلسفته، بغداد 1955، ص18 - 24.

(2) ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر.. ، بيروت، ج1، ص3.

التاسع عشر على الأقل.. "[1].

وإن مما يجدر ذكره في هذا المجال، إنه إذا كان من حق المؤرخين العرب والمسلمين أن يفخروا بما أنجزوه من مؤلفات تاريخية عن الحقبة الإسلامية، فإن كتاباتهم عن حقبة ما قبل الإسلام لا تخولهم مثل هذا الحق، بل إن عدداً منها قد يدعو للأسف والاعتذار لغلبة الطابع الخرافي والأسطوري على ما أوردته من روايات وأخبار. وكان هذا يقوى ويشتد كلما ابتعدنا عن تاريخ العربُ في الإسلام، وذلك لغياب الوثائق والمدونات واعتماد المؤرخين على أقاويل وأخبار "أهل الكتاب" فضلاً عن الحكايات والأساطير التي يتناقلها الناس في أحاديثهم[2].

لقد ذكر الطبري في مقدمة كتابه تاريخ الرسل والملوك ما يشبه الاعتذار عما أورده من أخبار "مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه" ربما عن الحقبة من بدء الخليقة حتى ظهور الإسلام، وذلك لأن هذه الأخبار قد وصلته بإخبار المخبرين، ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس"[3].

إن امتزاج الواقع بالخيال، والحقيقة بالخرافة والأسطورة، كان هو الطابع العام الذي طبع الكتابات التاريخية لدى جميع الأمم حين حاول مؤرخوها التوغل بعيداً في مجاهل الماضي حيث لا وثائق ولا أدلة مادية ولا أخبار يعتمد عليها، وكان أولى بالمؤرخين أن يحجموا عن خوض هذه المغامرة ويعتصموا بحبل الحقيقة فيقولوا إننا لا نعلم. ولا بدّ أن عدداً منهم قد فعل ذلك ولكن عدداً آخر فضل إشباع فضول الناس في كشف حجب المجهول بأي ثمن فضلوا وأضلوا الناس عن الحقيقة.. حتى جاء عصر النهضة في أوروبا.. وأخذت الثورة العلمية في شتى فروع المعرفة تترك آثارها العميقة في الفكر الإنساني، وكان بضمنها الفكر التاريخي.. فما هي أهم التأثيرات التي تركتها الثورة العلمية على حركة التدوين التاريخي والمعرفة التاريخية؟..

هذا ما سنحاول إيضاحه بإيجاز بعد قليل بعد أن نستكمل حديثنا عن طبيعة التوجهات الفكرية والفلسفية للكتابات التاريخية في الحقبة الإسلامية.

---

(1) د. حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، مصر 1984، ص65.

(2) د. حسين نصار نشأة التدوين التاريخي عند العرب، بيروت 1980، ص11 - 14، 24 - 48 - 62، 78 - 82، 89 - 97.

(3) الطبري، تاريخ، ج1، ص8.

التاريخ بالرواية والتاريخ بالدراية:

إن الاستقراء العام لهذه الكتابات يشير إلى وجود اتجاهين عامين كانا يحاولان توجيه حركة التأليف في التاريخ:

الاتجاه الأول: - وهو اتجاه المؤرخين الذي يستندون إلى الرواية في الكتابة التاريخية، وقد تأثر أصحاب هذا الاتجاه بمدرسة المحدثين منذ ظهوره في القرن الثاني الهجري، ويبدو أن رواده كانوا مضطرين إلى اعتماد هذا المنهج لقلة الوثائق والمدونات التي وصلتهم عن تاريخ صدر الإسلام، وقد واصل هذا الاتجاه نموه وازدهاره في خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، وكان أبرز المؤرخين الذين مثلوا هذا الاتجاه محمد بن جرير الطبري في كتابه تاريخ الرسل والملوك[1].

إن أهم السمات التي ميزت أعمال أصحاب الرواية في التاريخ ما يأتي:

1 - اهتمامها بالسند في رواية الأخبار التاريخية.

2 - عنايتها بالتاريخ السياسي للدولة العربية الإسلامية وما أنجزته من فتوحات وأعمال.

3 - تأكيدها لفكرة عالمية التاريخ، وعرضهم لأحداثه وفقاً للتسلسل الزمني منذ بدء الخليفة وحتى عصر المؤلف (أسلوب الحوليات).

4 - إبرازها لفكرة العناية الإلهية التي تقف وراء أحداث التاريخ، والتأكيد على وحدة الرسالات السماوية، وإن رسالة الإسلام هي آخر تلك الرسالات والمعبرة عن حقيقتها وجوهرها.

5 - إيمانها بدور الفرد (البطل) في قيادة مسيرة التاريخ سواء أكان ذلك البطل نبياً مرسلاً أو خليفة أو ملكاً.

6 - وعلى الرغم من عناية هذه الأعمال بالتاريخ السياسي للدولة إلا أنها أولت الجوانب الحضارية والثقافية في المجتمع شيئاً من اهتمامها لاتصالها بأهداف الرسالة الإسلامية[2].

---

(1) أن أهم المؤرخين الذين عبروا عن منهج أصحاب الرواية في التاريخ ابن قتيبة الدينوري (ت270 هـ)، والبلاذري (ت279هـ)، وخليفة بن خياط (240هـ)، والطبري (310هـ).

(2) للتوسع يراجع د. عفت محمد الشرقاوي أدب التاريخ عند العرب بيروت (دار العودة)، بلات، ص247 - 275، سالم أحمد محل، المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب حتى =

أما الاتجاه الثاني: - فهو "التاريخ بالدراية" أي عدم الاعتماد على الرواية وحدها في إثبات الحقائق التاريخية وضرورة استخدام العقل في نقد متن النص التاريخي المنقول، فضلاً عن الاستفادة من الخبرة والمشاهدة والملاحظة المباشرة للوصول إلى الرؤية التاريخية الشاملة. لقد ظهر هذا الاتجاه بصورة جلية في خلال القرن الرابع والخامس من الهجرة، بتأثير دعاة النظر العقلي من معتزلة وفلاسفة. وكانت الأوضاع العامة في دار الإسلام تساعد على توسعه وازدهاره، إذ كانت مركزية الدولة الإسلامية قد ضعفت ونشأت في أقاليمها كيانات شبه مستقلة، ذات ألوان حضارية متباينة، ومن هنا أصبحت الرؤية التاريخية في هذه المرحلة قائمة على الاعتراف بالتعدد المنبثق عن الوحدة والمنتظم فيها، فالأصل واحد هو الإسلام، ولكن الملابسات الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية قد تنتج معطيات حضارية متباينة على الرغم من اتفاقها في الجوهر.

إن التاريخ بالدراية قد جعل الفقيه والمحدث يتنحى عن الدور الذي اضطلع فيه سابقاً في تدوين التاريخ ليفسح المجال لمؤرخين أشمل رؤية وأقدر على ملاحظة الظواهر الحضارية التي تتميز بها أقاليم دار الإسلام. وكان أبرز المؤرخين الذين عبروا عن هذا الاتجاه: المسعودي (ت345هـ) وهو مؤرخ جغرافي اهتم بإبراز تأثير البيئة الاجتماعية والجغرافية على أحداث التاريخ وابن مسكويه (المتوفى سنة 421هـ)، وهو رجل إدارة درس التاريخ من أجل استخلاص العبر السياسية والأخلاقية من أحداثه، لذا فقد ألف كتاباً سماه "تجارب الأمم". والبيروني (المتوفى سنة 448هـ)، وهو عالم واسع الثقافة أكثر من الأسفار وكتب في التاريخ، وتمثل كتاباته تطويراً للاتجاه الذي بدأه المسعودي مع اهتمام متزايد بقضية المنهج العلمي في الكتابة.

وإذا كان المؤرخون قد درسوا التاريخ العام من خلال منظور حضاري، فقد عاصرهم مؤرخون آخرون تخصصوا في دراسة جوانب محددة من التاريخ الحضاري والثقافي فألفوا كتب الطبقات في تراجم الفقهاء والمحدثين والأدباء والحكماء والأطباء وغيرهم، كما اهتم آخرون بتأليف كتب في تاريخ العلوم وتقسيمها، مثل

=

عصر ابن خلدون، رسالة دكتوراه بإشراف الدكتور هاشم الملاح، كلية الآداب، جامعة الموصل 1992، ص162 - 216.

الخوارزمي صاحب كتاب مفاتيح العلوم، وألف ابن النديم كتاب الفهرست في تصنيف الكتب والمؤلفين. وفي ختام هذا السرد الموجز لأسماء ممثلي الاتجاه الحضاري في التاريخ تجدر الإشارة إلى مؤرخ أندلسي توفي سنة 462هـ اسمه صاعد الأندلسي، ألف كتاباً أسماه "طبقات الأمم" عرض فيه للتاريخ الحضاري للأمم الأخرى من حيث علومها وصفاتها وحياتها الاجتماعية.

إن ما تقدم، يؤشر الآفاق الواسعة التي وصلها أصحاب اتجاه التاريخ بالرواية في دراسة التاريخ من خلال منظور حضاري.. وقد مهدت أعمال هؤلاء المؤرخين السبيل لظهور أعظم مؤرخي هذا الاتجاه.. ألا وهو عبد الرحمن بن خلدون (732 - 808هـ) الذي توصل في مقدمته لكتاب العبر إلى وضع أسس علم الاجتماع وفلسفة التاريخ من خلال نظريته في "علم العمران"[1] التي كتب في شرحها وتحليلها مئات الكتب والمؤلفات. والتي غدت معالمها العامة وتأثيرها على الفكر الإنساني معروفة لدى المثقفين العرب وبخاصة أولئك المتخصصين في العلوم الاجتماعية مما يعفي المحاضر من مسؤولية الحديث عنها في إطار هذه المحاضرة العامة في التاريخ والحضارة[2].

في ختام الحديث عن تطور الكتابة التاريخية عند العرب في الحقبة الإسلامية لا بدّ من الإشارة إلى أن كلاً من أصحاب التاريخ بالرواية وأصحاب التاريخ بالدراية قد ساعد على نشأة وتطور المدرسة التاريخية العربية الإسلامية.. إذ ساهم أصحاب الرواية في جمع المادة التاريخية وتأليفها في كتب ومصنفات حفظت تاريخ الأمة في حقبة ما قبل الإسلام والحقبة الإسلامية من الضياع. ثم جاء أصحاب التاريخ بالدراية فوجدوا بين أيديهم هذه المادة التاريخية فاستفادوا منها وأضافوا إليها ما تجمع لديهم من مادة تاريخية عن الفترات اللاحقة وكان مصدر هذه المادة في الغالب وثائق وسجلات وآثار مادية بسبب شيوع الكتابة والتدوين في عصرهم. ثم استفادوا من

---

(1) للتوسع يراجع الشرقاوي، أدب التاريخ، ص276 - 329، سالم محل المنظور الحضاري.. ص 176 - 263.

(2) للاطلاع يمكن مراجعة كتاب د. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، بغداد، دار الشؤون الثقافية. وكذلك كتاب د. هاشم الملاح وآخرون، دراسات في فلسفة التاريخ، الموصل 1988، ص171 - 192.

التقدم الفكري والعلمي الذي حققته الحضارة الإسلامية في أيامهم في التدوين التاريخي فجاءت مؤلفاتهم خير ممثل لما حققه المجتمع العربي الإسلامي من تقدم وازدهار.

الثورة العلمية في الغرب و آفاق المعرفة التاريخية:

في الوقت الذي كانت فيه الحضارة العربية الإسلامية تميل فيه نحو الركود والتراجع، كانت الحضارة الغربية تشق طريقها باتجاه النهوض والتطور، وقد تجلى ذلك في حركة الكشوف الجغرافية ونشوء الرأسمالية والدول القومية والنهضة العلمية الشاملة في حقول المعرفة كافة. وقد كان لهذه التطورات آثار عميقة على المعرفة التاريخية في الغرب والعالم، ومناهج التدوين التاريخي، وفلسفة التاريخ، وبخاصة منذ القرن التاسع عشر وحتى الوقت الحاضر ولم يكن المؤرخون العرب بعيدين عن هذه التأثيرات، إذ لم يعد بإمكان أية أمة حية أن تعزل نفسها عن التطورات الحضارية الحديثة بعد أن غدا العالم وكأنه مدينة أو قرية واحدة بفضل تطور وسائل الاتصال وثورة التكنولوجيا.

سأحاول في هذه المحاضرة أن أوجز التأثيرات التي تركتها ثورة العلوم على المعرفة التاريخية ومناهج البحث التاريخي وفلسفته على النحو الآتي:

1 - لقد كان من آثار حركة الكشوف الجغرافية أن توسعت معرفة الناس بالطبيعة والقارات الموجودة على الأرض.. فأضيف إلى العالم المعروف كل من قارة أمريكا الشمالية والجنوبية وأستراليا وكثير من المناطق التي كانت مجهولة في إفريقيا وغيرها.. وقد ساهمت هذه المكتشفات في توسيع المساحة المكانية لعمل المؤرخين، وعرفتهم على مجتمعات ونظم وقيم لم يكونوا على معرفة بها في السابق.

2 - وكان من آثار الاكتشافات التي حققها علم طبقات الأرض (الجيولوجيا) أن توسعت نظرة الناس إلى عمر الأرض بصورة مذهلة، فبعد أن كان الناس - ومنهم المؤرخون - يعتقدون أن عمر الأرض بضعة آلاف من السنين[1]، أثبت الجيولوجيون أن عمر الأرض لا يقاس بآلاف السنين ولا بملايين السنين وإنما يقاس بآلاف الملايين من السنين، إذ تشير بعض الدراسات إلى أن عمر الأرض أكثر من ملياري سنة[2].

(1) نوري جعفر، التاريخ مجاله وفلسفته، ص23.

(2) المرجع نفسه، ص25.

وقد قدم الجيولوجيون خدمات كبيرة لعلم التاريخ من خلال اكتشافهم لكثير من المتحجرات النباتية والحيوانية والإنسانية التي يمتد تاريخها إلى ملايين السنين أو مئات الألوف منها على أقل تقدير. وقد ساهم علم الجيولوجيا في تطور علم الآثار وتقدم وسائل التنقيب وتقدير عمر الملتقطات الأثرية، فعلى سبيل المثال ساعدت طريقة "كربون 14" في التعرف على عظام حيوانية عمرها خمسون ألف سنة أو أكثر كما تمكنت طريقة أرغون البوتاسيوم من التعرف على طبقات عمرها أكثر من مليوني سنة.

والحقيقة، فإن علم الآثار مدين بوجوده. وتطوره إلى علم الجيولوجيا وغيره من العلوم الحديثة، إذ إن هذا العلم قد نشأ منذ حوالي مائة وخمسين سنة ولكنه حقق منجزات هائلة في اكتشاف التاريخ القديم اضطرت المؤرخين التقليديين إلى إلغاء كافة تصوراتهم القديمة عن الماضي البعيد وتكوين صورة جديدة تتفق مع معطيات العلم الحديث[1].

3 - وقد تكاملت المنجزات التي حققها علماء الفلك من أمثال كوبرنيكس وبرونو وجاليلو وغيرهم عن عظمة الكون واتساعه الهائل والقوانين التي تحكم كواكبه وأجرامه مع منجزات علماء الجيولوجيا في تغيير نظرة الناس ومنهم المؤرخين إلى العالم. "وكانت النتيجة النهائية لكل هذا التقدم العلمي أن واجه التفسير الديني القديم للعالم تحدياً خطيراً، وهو التفسير الذي يرى أن الله إله متحكم يقوم دائماً بتغيير أو إيقاف قوانين الكون ليعاقب أمير عاق أو يستجيب لصلوات ودعوات أسقف مخلص"[2].

ويلاحظ أن مكتشفات علماء الفلك والجيولوجيا وما كشفه علماء الآثار عن الماضي قد أسقطت الروايات الساذجة التي حفلت بها كتب المؤرخين المسلمين عن بدء الخليقة التي أخذوها عن أهل الكتاب دون تدقيق أو تحقيق كما أسلفنا[3]، كما أسقطتها من مؤلفات المؤرخين الغربيين.

---

(1) بارنز، هاري المر، تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة د. محمد عبد الرحمن برج، القاهرة 1984، ج 1، ص21 - 25.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص210.

(3) راجع على سبيل المثال: الطبري تاريخ، ج1، ص32 - 80، المسعودي، علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر بيروت 1986، ج1، ص23 - 28.

4 - ولم تكن تأثيرات علم الحياة (البيولوجيا) بأقل من تأثيرات العلوم الأخرى على العلوم الإنسانية وبخاصة علم التاريخ. فقد أوضح عدد من علماء الحياة أن الحياة على أرض قد بدأت قبل أكثر من ثلاثة آلاف مليون سنة. وبعد مسيرة طويلة جداً من التطور.. ظهر الإنسان على سطح الأرض، وكان ذلك قبل أكثر من مليون سنة[1].

لقد مهد علماء الحياة الطريق لظهور علم جديد يتخصص رجاله بدراسة التطورات التي مرت على الإنسان وكفاحه من أجل التكيف مع مختلف البيئات الطبيعية والاجتماعية، وقد عرف هذا العلم باسم علم "الأنثربولوجيا" أي علم الإنسان. ويلاحظ أن هذا العلم قد ألقي عن عاتق المؤرخين مهمة دراسة ماضي الإنسان الموغل في القدم لعدم حيازة المؤرخ على المؤهلات والوسائل التي تمكنه من دراسة هذا الماضي الذي يقع وراء حقبة ما قبل التاريخ بمئات الآلاف من السنين[2].

ويلاحظ أن تقديرات علماء الحياة لعمر الإنسان على الأرض قد أسقطت المعلومات التي كانت تملأ الكتب التاريخية في العصور الوسطى في كل من دار الإسلام والغرب والتي تقول إن عمر الإنسان على الأرض لم يتجاوز الستة آلاف سنة، وإن الحياة نفسها لن تتجاوز السبعة آلاف سنة[3]. لقد كان مصدر هذه المعلومات المأثورات الدينية اليهودية، وقد تقبلتها الكتب التاريخية القديمة على أمل الحصول على تفاصيل حول نشأة الحياة والإنسان.

وإن مما يجدر ذكره في هذا المجال أن المصادر التاريخية الإسلامية التي اعتمدت النقد العقلي في تدوين التاريخ (التاريخ بالدراية) قد سجلت تحفظها على هذه المعلومات المستقاة من أهل الكتاب حول عمر الحياة على الأرض وعمر آدم ﷺ، فذكر المسعودي أن أهل النظر من المسلمين قد قالوا بهذا الصدد أن الله تعالى "أعلمنا في كتابه خلقه آدم، وما كان من أمره، وأمر الأنبياء من بعده، وأخبر عن شأن بدء الخلق، ولم يخبرنا بمقدار ذلك فنقف عليه كوقوفنا عندما أخبرنا به، ولا سيما مع

---

(1) نوري جعفر، التاريخ مجاله وفلسفته، ص25، بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج2، ص177 - 178.

(2) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج2، ص176 - 183.

(3) المرجع نفسه، ج2، ص69 - 74، 192 - 193، الطبري، تاريخ ج1، ص10 - 19، المسعودي، مروج الذهب، ج2، ص283 - 285.

علمنا أن المدى بيننا وبينه متفاوت، وإن الأرض كثرت بها المدن والملوك والعجائب. فلا نحصر ما لم يحصره الله عز وجل، ولا نقبل من اليهود ما أوردته، لنطق القرآن أنهم يحرفون الكلم عن مواضعه، ويكتمون الحق وهم يعلمون"[(1)].

5 - إن المنجزات التي حققها العلم في ميادين الحياة كافة قد ولدت إيماناً عميقاً بصحة المنهج العلمي في البحث كطريق موصل إلى الحقيقة. وفي المقابل فإن المسائل التي أثارها تجاه التاريخ ومنهج البحث فيه قد أثارت شكوكاً عميقة في جدوى عمل المؤرخين ودفعت الكثير من الناس إلى الاعتقاد بأن التاريخ ما هو إلا "أوهام أهل الحاضر عن أهل الماضي". وإن العمل التاريخي لا علاقة له بالعلم ومناهجه.. إنه في أحسن الفروض أساطير ولون من ألوان الأدب يقرأ لأغراض المتعة والتسلية[(2)].

6 - لقد دفع هذا التحدي عدداً من المؤرخين المؤمنين بالدراسات التاريخية إلى إعادة النظر في مناهج البحث التاريخي وتجديد أساليبه ووسائله، فحاولوا اقتباس مناهج العلوم في البحث بقدر ما تسمح به طبيعة التاريخ، ووضعوا القواعد التي تساعد المؤرخ على أن يكون موضوعياً إلى أقصى حد ممكن بحيث يستقرأ وثائق الماضي وأصوله بروح محايدة وينظر إلى الماضي بعين الماضي وأن يعمل على أخبارنا عمّا حصل في الماضي بالضبط بدون أي تغيير أو تحريف أو تلوين لحقائق الماضي، وقد عرف أنصار هذه الطريقة في البحث بأصحاب المدرسة التاريخية الناقدة، وكان رائد هذه المدرسة في المانيا هو ليدبولدفون رانكة (1795 - 1886م).

لقد كان من أهم ما أنجزته هذه المدرسة تشجيع جمع الوثائق والمخطوطات ووضع القواعد العلمية لتحقيقها قبل الاستفادة منها في الكتابة التاريخية كما شجعت على تأليف المعاجم التي تساعد المؤرخ في عمله وكذلك جمع النقوش وغيرها من المواد المساعدة في دراسة التاريخ. وفضلاً عما تقدم فقد سعى رواد هذه المدرسة إلى تدريب المؤرخين على نقد المصادر ودراسة ميول ونشاط وظروف أصحاب هذه المصادر، ثم التزام الموضوعية الكاملة عند الكتابة بحيث لا يتأثر المؤرخ بظروف عصره وميوله الخاصة عند الكتابة عن الماضي لأنه لا يصح أن ننظر إلى الماضي بعين

(1) المسعودي، مروج الذهب، ج2، ص286.

(2) هرنشو، علم التاريخ، ترجمة عبد الحميد العبادي، بيروت 1982، ص 2 - 5.

الحاضر[1].

7 - وإذا كان أصحاب المدرسة التاريخية الناقدة قد بذلوا جهوداً مرموقة من أجل رفع مكانة المعرفة التاريخية إلى مصاف (العلم).. فقد سعى عدد كبير من المشتغلين في فلسفة التاريخ إلى اكتشاف القوانين التي تحكم حركة المجتمعات الإنسانية وتؤثر فيها من أجل فهم الماضي والحاضر والتنبؤ بالمستقبل. وقد قدم لنا فلاسفة التاريخ نظريات متعددة في هذا المجال بدءاً من ابن خلدون وفيكو، فوليتر ومونتسكيو، وهيجل، وماركس، واشبنكلر، وتوينبي، وكروتشة وغيرهم. وقد ساعدت هذه النظريات على توسيع آفاق النظر التاريخي والتعمق في فهم الأسباب المحركة للظواهر الاجتماعية[2]. غير أن أي من هذه النظريات لم تستطع التوصل إلى قوانين اجتماعية تنال اعتراف العلماء بها كما هو الأمر بالنسبة للقوانين العلمية في مجال علم الطبيعة أو الرياضيات، وذلك لأن الظواهر الاجتماعية أشد تعقيداً من الظواهر الطبيعية، ومن ثم فإن الأمل في التوصل إلى مثل هذه القوانين في المستقبل المنظور لا يزال ضعيفاً.

8 - ويلاحظ أنه في الوقت الذي عجز فيه فلاسفة التاريخ عن اكتشاف قوانين علمية تفسر حركة التاريخ، فإن المدرسة التاريخية الناقدة لم تنجح في إقناع الباحثين بقدرتها، على الوصول إلى تصور الماضي كما كان بالضبط وذلك لأننا لا نستطيع رؤية الماضي منفصلاً عن شخصياتنا وخصائص طبيعة كل منا، إننا لا نستطيع رؤية الماضي بعيدا عن روح عصرنا والظروف المحيطة بنا. لقد أفسح هذا الواقع الطريق لظهور عدد من المؤرخين الذين يدعون إلى التعامل مع الحقائق التاريخية بصفتها حقائق نسبية وليس حقائق علمية وذلك لأن "رؤية التاريخ بصورة مباشرة غير ممكنة وهو لا يرى إلا بصورة غير مباشرة، أي كما يتجلى في مرآة عصرنا".

لقد أخذت نظرية نسبية الحقائق التاريخية تكتسب المزيد من الأنصار والدعاة في الوقت الحاضر، وكان من أبرز أنصارها المؤرخ والفيلسوف والسياسي الإيطالي بندتو كروتشي (1866 - 1952) الذي رأى أن "التاريخ كله معاصر" بمعنى أننا لا يمكن أن نفهم الماضي بعيدا عن اهتماماتنا الشخصية وهموم عصرنا، وإن حرصنا على

(1) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج2، ص48 - 57.

(2) للمزيد من التفصيل يراجع: الملاح وآخرون، دراسات في فلسفة التاريخ من 65 - 225.

أن نكون موضوعيين في دراسة الماضي. كما يعد كولنجوود (1889 - 1943) الفيلسوف والمؤرخ الانكليزي من أنصار هذه النظرية، وكذلك المؤرخان كارل بيكر وشارل بيرد وهما من الرؤساء السابقين للجمعية التاريخية الأمريكية[1].

إن قبول نظرية نسبية الحقائق التاريخية تعكس قدرا من التفكير الواقعي وابتعادا عن الطموحات الكبيرة التي تسعى إلى الوصول بالدراسات التاريخية إلى مستوى العلوم الطبيعية.

ويلاحظ أن هذه النظرية تلقي على عاتق أبناء كل أمة أن يتولوا دراسة تاريخهم بأنفسهم لأنهم اقرب من غيرهم إلى فهم روح أمتهم وتوجهاتها التاريخية، كما تجعل من واجب كل جيل أن يتولى مراجعة تاريخ أمته وكتابته من جديد.

المؤرخون المحدثون وتاريخ الحضارة:

إن توسع آفاق العلم والمعرفة الإنسانية قد حمل المؤرخين على توجيه عنايتهم إلى جوانب متعددة من الكتابة التاريخية، ففضلا عن اهتمامهم التقليدي بالتاريخ السياسي، فإنهم أخذوا بالعناية بجوانب أخرى من التاريخ كالتاريخ الاقتصادي، والتاريخ الاجتماعي، وتاريخ العلوم، وتاريخ التكنولوجيا، وتاريخ الثقافة، والفنون والحضارة وغيرها.

وقد اتخذت معالجتهم لهذه النواحي من التاريخ مسالك متعددة: فمنهم من ركز على التاريخ العالمي، ومنهم من درس تاريخ أمته القومي، ومنهم من أولى اهتمامه لدراسة التاريخ المحلي... كما أن عدداً من المؤرخين - المدرسة الحولية في فرنسا مثلا - حصروا اهتمامهم بدراسة حقبة زمنية محددة في منطقة محددة من العالم، قاموا بدراستها دراسة شاملة من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحضارية.

وكان مما ساعد المؤرخين على التعمق في دراساتهم ازدهار الدراسات الإنسانية، وانقسامها إلى علوم يتخصص كل علم بدراسة ناحية من النواحي بصورة مفصلة وعميقة. فظهر علم الاقتصاد، وعلم الاجتماع، وعلم الإنسان، وعلم النفس، وعلم السياسة، وغيرها.. وقد تفرع كل من هذه العلوم عدد من الدراسات الفرعية

---

(1) د. حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، ص163 - 170، بيرنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ص246 - 248.

المتخصصة[1].

إن هذا التوسع في الدراسات الإنسانية، فضلاً عن التقدم الكبير في الدراسات العلمية قد جعل الناس يعتقدون بأن الإبداع والعطاء الحضاري هو جوهر ما قدمه الإنسان عبر حقب التاريخ كافة. ومن ثم، فقد اتجهت جهود عدد كبير من المؤرخين نحو استكشاف أصول الحضارات القديمة كحضارة وادي الرافدين ووادي النيل وبلاد اليونان والرومان وفارس والهند والصين وغيرها. وقد حاول هؤلاء المؤرخون دراسة منجزات هذه الحضارات في النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والفنية، والتعرف على عوامل التأثر والتأثير بينها وبين الحضارات الوسيطة" كالحضارة الإسلامية" والحضارة الغربية (الحديثة). من أجل الوصول إلى فهم شمولي لتاريخ الإنسانية الحضاري[2].

لقد قدم عدد من المؤرخين الغربيين أعمالاً كبيرة في مجال التاريخ الحضاري اتسمت بالعمق والتنوع، وكان أوسع هذه الأعمال موسوعة "تطور الإنسانية" التي أشرف على تحريرها في فرنسا هنري بير، وصدرت في مائة جزء في مطلع هذا القرن، كما يعد كتاب "دراسة في التاريخ" الذي أصدره توبيني في اثني عشر مجلداً عملاً مرموقاً في مجال دراسة التاريخ الحضاري وفلسفة التاريخ. والحقيقة، أن هناك عشرات من الأعمال الكبيرة في مجال التاريخ الحضاري.. قد صدرت بلغات متعددة لا مجال للحديث عن تفاصيلها في هذه المحاضرة الموجزة.. وكلها تدل على مدى التقدم الذي تحقق في هذا الحقل من حقول الدراسة التاريخية[3].

وفي الختام، فإن من حق القارئ الكريم أن يسأل، وأين دور المؤرخ العربي من كل هذه التطورات والتوجهات في كتابة التاريخ؟..

والجواب، إن مؤرخينا لم يكونوا غائبين عن كل هذه التطورات، وذلك لأن عددا كبيراً منهم قد درسوا في أرقى جامعات العالم، واستطاع عدد من مؤرخينا المتميزين أن يستوعبوا أساليب ومناهج البحث الحديثة ويزاوجوا بينها وبين أفضل ما أنتجته المدرسة التاريخية العربية في الحقبة الإسلامية.. ولو قمنا بجرد لما أنتجته

---

(1) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية ج2، ص117 - 140.

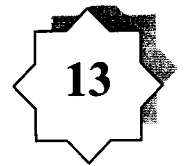
(2) المصدر نفسه، ج2، ص142 - 158.

(3) المرجع نفسه، ص152 - 158.

المكتبة التاريخية العربية - الحديثة والمعاصرة - لطال بنا الحديث.. ولكن يكفي أن نشير بإيجاز إلى أنه قد صدرت دراسات حديثة لكافة حقب التاريخ العربي القديم والوسيط والحديث عن النواحي الاقتصادية والاجتماعية والفنية. كما صدرت معاجم، وموسوعات وأعمال ذات طابع شمولي درست التطور الحضاري للأمة العربية. أما في العراق، فقد كان للمؤرخين تأثير عميق في الحركة الثقافية ونمو الوعي التاريخي.. ويكفي أن نشير إلى كتابات الأساتذة الرواد كالمرحوم طه باقر وناجي معروف، وجواد علي، والدكتور عبد العزيز الدوري وصالح أحمد العلي.. وتلاميذهم. وكان للدراسات العليا في أقسام التاريخ في الجامعات. دور مرموق في أعداد المؤرخين المتخصصين من أجل خدمة الحركة التاريخية كما كان للمشاريع العلمية التاريخية التي تبنتها المجامع العلمية العربية والجامعات أثر مشهود في دعم الدراسات التاريخية وبخاصة في مجال تاريخ الحضارة[1].

---

(1) يراجع بشان اهتمام المؤرخين في العراق بكتابة التاريخ، مجموعة البحوث التي كتبها نخبة من المؤرخين العراقيين، حول كتابة التاريخ، بغداد 1979، وكذلك سلاسل الكتب والموسوعات التي أصدرتها هيئة كتابة التاريخ في العراق.



أهمية الثقافة التاريخية في الفكر الإسلامي والفكر الغربي(*)

"دراسة مقارنة"

تمهيد:

تشغل الكتابة التاريخية بأنواعها المختلفة حيزاً كبيراً من المكتبة الثقافية العالمية، إذ قدرت نسبة الكتب التاريخية إلى بقية الكتب المؤلفة في سائر فروع المعرفة والعلم الصادرة حتى قيام الحرب العالمية الأولى بنسبة الخمس، وهي نسبة تتجه نحو الزيادة، لأن التاريخ يعدّ من أكثر فروع المعرفة قربا إلى قلوب الناس وعقولهم[1].

ويبدو أن محبة الناس للتاريخ وإقبالهم على دراسته والاستفادة منه ظاهرة قديمة، لذا فقد أشار إليها ابن خلدون عند تعريفه للتاريخ بقوله: " إن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسموا إلى معرفته السوقة والإغفال، وتتنافس فيه الملوك والاقيال ويتساوى فيه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى.... وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق[2].

فإذا كانت هذه هي مكانة التاريخ وهذا هو تعريفه، فما هو تعريف الثقافة التاريخية كما نتحدث عنها اليوم؟....

(*) قدمت هذه الدراسة في الموسم الثقافي للمجمع العلمي العراقي للمدة من 1997/9/22 - 27/ 1997/10 حول موضوع الثقافة، ينظر كتاب: (الثقافة)، بغداد، منشورات المجمع العلمي، 1998، ص43 - 68.

(1) د. حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، مصر، 1984، ص 11.

(2) ابن خلدون، كتاب العبر....، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ج1، ص 2 - 3.

مفهوم الثقافة التاريخية:

يبدو أن هذا المصطلح هو من المصطلحات الحديثة المركبة من كلمتي ثقافة وتاريخ، فما هو المعنى العام الذي نستخرجه من هذا التركيب؟... يُعَرِّف أصحاب المعاجم العربية كلمة ثقافة بأنها صفة للشخص إذا صار حاذقاً خفيفاً فطناً[1]. فهل يجوز لنا انطلاقاً من هذا التعريف أن نقول إن الشخص إذا درس التاريخ وحذق فنونه ومناهجه صار مثقفاً ثقافة تاريخية، اعتقد أن ذلك جائز... وقد ذهب الدكتور قسطنطين زريق إلى مثل هذا الرأي حينما عرف الثقافة التاريخية بأنها "خلاصة ما يجني الإنسان من جهده في استكشاف الماضي"[2].

ولا يبعد هذا المعنى عن المعنى الشائع في الفكر الغربي فقد اشتقت كلمة ثقافة من الكلمة اللاتينية **Cultura** وهي تعني (حَرَثَ أو نمّى). لذا فقد استعملت على سبيل المجاز لتعني تنمية العقل وتهذيبه... فالمثقف من اتصف بحسن المعرفة والتهذيب، وقد شاع هذا المعنى منذ عصر النهضة في الغرب.

فإذا انتقلنا من التعميم إلى التخصيص، جاز لنا أن نقول: ثقافة تاريخية، وثقافة طبية، وثقافة صناعية، وهكذا.... لتعني حسن الفهم والإدراك لأحد هذه الحقول المعرفية[3].

ويلاحظ أن كلمة "ثقافة" بمعناها المطلق قد تطورت واتخذت لها معانٍ حضارية متعددة تفاوت الباحثون في موقفهم منها، إلا أن الحديث عن ذلك لا يدخل في نطاق هذه الدراسة، لذا سنقصر كلامنا على الحديث عن الثقافة التاريخية بالمعنى الذي أوضحناه آنفا[4].

نسبية الثقافة التاريخية:

تتّسم الثقافة التاريخية بقدر كبير من النسبية باعتبار العناصر التي تتكون منها، وقيمتها العلمية، وامتدادها على مستوى الزمان والمكان والمجتمع الذي تنتسب إليه.

---

(1) الفيروز آبادي، مجد الدين بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت، 1983، ج3، ص 121.

(2) زريق، نحن والتاريخ، بيروت، 1974، ص 157.

(3) زريق، د. قسطنطين، في معركة الحضارة، بيروت، 1973، ص 33.

(4) للمزيد من التفصيل يراجع: زريق، في معركة الحضارة، ص 32 - 38؛ د. حسين مؤنس، الحضارة، الكويت، 1978، ص 361 - 393.

لذا فلا يمكن الحديث عن ثقافة تاريخية مطلقة وإنما لا بدّ من التزام قاعدة للتحديد فتتحدث مثلاً عن الثقافة التاريخية في العصور القديمة أو الوسيطة أو الحديثة. ونتحدث عن الثقافة التاريخية عند الإغريق أو الرومان أو العرب أو الأوروبيين... وهكذا...

وإذا جاز للباحث أن يتحدث عن الملامح العامة التي مر بها تطور الثقافة التاريخية حتى وصلت إلى ما هي عليه الآن في المجتمعات المتقدمة، فإن بالإمكان الإشارة إلى ذلك في النقاط الموجزة الآتية:

1- لقد واكبت الثقافة التاريخية تطور العقل الإنساني منذ فجر التاريخ وحتى الوقت الحاضر فانتقلت بعد تطور طويل وصراع شاق ومرير من عالم الخرافة إلى عالم الأسطورة، ومن عالم الأسطورة، إلى عالم القصص والأخبار ومن هذا العالم إلى عالم الأدب والفن وأخيراً، انتقلت من هذا العالم إلى عالم العلم - وإذا أردنا الدقة - إلى محاولة السير على مناهج العلم من أجل الوصول بالثقافة إلى مستوى العلم[1].

إن ما تقدم يفرض على الباحث المعاصر في مجال الثقافة التاريخية أن يكون واعياً لطبيعة كل مرحلة من مراحل التاريخ فلا يعيش " أسير" المراحل الخرافية أو الأسطورية أو غيرها من حيث منظورها للحياة أو مناهجها في البحث أو روحها العامة بحجة أنه يحاول "النظر إلى الماضي بعين الماضي"، وإنما عليه أن يتسلح بمناهج العلم الحديث وأسلحته حينما يدرس الماضي وأن يتحلى بالروح النقدية الموضوعية التي تساعده على فهم حقائق التاريخ بكل نزاهة وإخلاص.

2- إن الثقافة التاريخية قد تطورت بتطور العلم والمكتشفات التي حققها في مجالات الحياة كافة، فقد وسعت الاكتشافات الجغرافية لكل من أمريكا الشمالية والجنوبية وأستراليا ومجاهل إفريقيا وغيرها من مساحة العالم، وعرفت المؤرخين على أقوام وثقافات لم يكن لديهم أية معرفة بها في العصور القديمة والوسيطة.

وفضلا عن ذلك فقد ساهمت المكتشفات التي حققها علماء الإحياء والجيولوجيا على توسيع العمق الزماني لماضي الأرض وماضي الإنسان، فلم يعد يقدر ببضع آلاف من السنين كما كان الأمر عند مؤرخي العصور الوسطى وإنما امتد

(1) د. حسين نصار، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، بيروت، 1980، ص 11 - 97؛ بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، الترجمة د. محمد عبد الرحمن برج، القاهرة، 1984، ج1، ص 210 - 215.

ليقدر بملايين السنين أو بمئات الألوف منها على أقل تقدير[1].

3- إن تطور تقنيات البحث العلمي ووسائله، وظهور علم الآثار قد ساعد على فك رموز كثير من اللغات القديمة وفهمها، كما ساعد في كشف العديد من الحضارات المطمورة في باطن الأرض ودراسة مخلفاتها، وبذلك توسعت معارفنا عن الماضي وأصبح بإمكان المؤرخين المعاصرين أن يفهموا تاريخ العالم فهماً أفضل وأدق من فهم مؤرخي العصور القديمة والوسطى.

4- إن تطور العلم والمعرفة، وتنوع الاختصاصات العلمية قد وسع من مساحة الثقافة التاريخية، فلم تعد مهمة المؤرخ تقتصر على العناية بالتاريخ الديني أو السياسي. بل امتدت لتشمل جوانب المعرفة كافة، فأخذ المؤرخون يكتبون تاريخ الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفنية والعلمية وغيرها، حتى غدا التاريخ شاملاً لـ"كل ما نعرفه عن كل شيء فعله الإنسان، أو فكر فيه، أو أحس به أو تمناه"[2] على حد قوله جيمس هارفي روبنسون. ولم يعد التاريخ مقصوراً على تاريخ مجتمع من المجتمعات، أو حقبة من حقب التاريخ، بل توسع ليشمل تاريخ الحضارة الإنسانية بأجمعها... وهكذا شهد القرن التاسع عشر والقرن العشرين ظهور موسوعات ضخمة تحاول تقديم تاريخ شامل لحضارة بني الإنسان[3].

مدى جدوى الثقافة التاريخية في الفكر الإسلامي:

يبدو من استقراء تطور الحركة التاريخية في مجتمعات عدة أن موقف هذه المجتمعات من الثقافة التاريخية يعتمد إلى حد كبير على مدى علمية هذه الثقافة ومدى وعي أبناء هذه المجتمعات لفائدة هذه الثقافة لهم. فمن المعروف أن الثقافة التاريخية كانت في مراحلها المبكرة تتألف من مجموعة من الحكايات والأخبار المختلطة في كثير من الأحيان بالخرافات والأساطير. ومن ثم، فقد كان من الطبيعي أن ينظر الناس إليها على أنها نوع من القصص الأدبي الذي يروى لأغراض المتعة والتسلية في الدرجة الأولى.

---

(1) بارنز، المرجع نفسه، ج1، ص 21 - 25، ج1، ص 210، ج2، ص 176 - 183، د. نوري جعفر، التاريخ مجالسه وفلسفته، بغداد، 1955، ص 23 - 250.

(2) بارنز، المرجع السابق، ج1، ص 21 - 25.

(3) المرجع نفسه، ج1، ص 17، ج2، ص 124 - 158.

لذا فإن فلاسفة اليونان لم ينظروا إلى التاريخ بوصفه علماً ذا موضوع وحدود ومنهج وإنما نظروا إليه بصفته نوعاً من الأدب[1].

وقد تأثر عدد من فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا بهذا المنهج فلم يشيروا عند كتاباتهم عن تقسيم العلوم إلى التاريخ لأنه كان في نظرهم أقرب إلى القصص والأخبار (أدب) منه إلى العلم. وقد أخذ موقف الفلاسفة والعلماء من التاريخ في المجتمع الإسلامي بالتغير عندما تطورت مناهج البحث في التاريخ وأخذ المؤرخون يستخدمون السند وقواعد الجرح والتعديل في توثيق الروايات كما كان يفعل المحدثون عند دراستهم السنة النبوية، فاعترفوا بالتاريخ بصفته علماً مساعداً في دراسة السنة النبوية والشريعة الإسلامية. وهكذا فقد ذكر الخوارزمي التاريخ في مؤلفه مفاتيح العلوم باسم "أخبار التاريخ" ووضعه ضمن علوم الشريعة وما يقترن بها من العلوم العربية، وكذلك فعل ابن حزم إذ اعترف بالتاريخ بصفته من العلوم المساعدة للعلوم الفقهية، وهذا يدل على أن التاريخ "قد أخذ يشغل كعلم خاص ونشاط ثقافي أذهان المفكرين في القرنين الرابع والخامس، وإن لم يبحثه هؤلاء في ذاته، وفي دراسات خاصة به، وقد استمر الأمر على ذلك أيضاً في القرن السادس وما بعده" حتى أواخر القرن التاسع من الهجرة"[2].

وفي أواخر القرن التاسع من الهجرة / الخامس عشر من الميلاد ظهر كتاب يحمل صفة اعتذارية عن علم التاريخ اسمه: "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ" لمؤلفه شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي المتوفى في سنة 902 هـ/ 1497م[3].

لقد أوضح المؤلف أن علم التاريخ كان يتعرض في عصره لكثير من النقد والتجريح من وجهة نظر الشريعة الإسلامية بحجة أن المؤرخين يتعرضون لسيرة الناس بالنقد والتجريح، وهو أمر يدخل في باب الغيبة المحرمة شرعاً. كما أن جل ما تحويه كتب التاريخ ذكر أخبار الحروب والفتوحات، أو ذكر القصص والأخبار، والأحاديث والأسهار...، وهي أمور ليست من العلم المندوب طلبه شرعاً بشيء[4].

---

(1) د. شاكر مصطفى، التاريخ العربي، والمؤرخون، بيروت 1978، ج1، ص 11.
(2) المرجع نفسه، ج1، ص 13 - 14.
(3) المرجع نفسه، ج1، ص 14 - 15.
(4) السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، منشور ضمن كتاب فرانز روزنثال، علم التاريخ عند
=

في ضوء ما تقدم، فقد حاول السخاوي أن يدافع عن التاريخ في كتابه من وجهة نظر فقهية تقوم على تقسيم الأعمال إلى "واجب ومندوب ومباح ومكروه ومحرم".

ومن ثم، فإن حكم الشرع في أخبار التاريخ ليس "بمطرد في واحد، بل منه ما هو واجب إذا تعين طريقاً للوقوف على اتصال الخبر (من سلسلة الرواة) وشبهه، ولمعرفة النسخ، وللأنساب التي ينشأ عنها التوارث والكفاءة[1].

وقد تكون أخبار التاريخ من "المستحب (أي المندوب) بحسب المقام والسياق، وربما يستعمل في المباح، وعقد الخطيب (البغدادي) باباً (في كتاب الجامع) لوجوب بيان أحوال الكذابين (من الرواة) والنكير عليهم وإنهاء أمرهم إلى السلاطين"[2].

وأن من أخبار التاريخ " ما هو حرام، كالمذكور مما وقع لكثير من جهال المؤرخين الذين معولهم غالباً على الناقلين عن كتب الأولين، (كمبتدأ) وهب بن منبه القائل في مصنفه (قرأت ثلاثين كتاباً نزلت على ثلاثين نبياً... وكذا غيره من الأخبار التي تجري في مجرى الخرافات، حيث أورده بالجزم من غير بيان لبطلانه، ولا أنه مما نقل عن كتب الأوائل، سيما المضاف لسير الأنبياء، والمحكي عما بين الصحابة من الإخباريين إذ الغالب عليهم الإكثار والتخليط، وكذا ما يستهجن ذكره عند أرباب العقول، من حوادث لا معنى لها ولا فائدة، وذكر أناس من الملوك والأكابر يضاف إليهم شرب الخمر وفعل الفواحش، مما تصحيحه عنهم عزيز، وهو متردد بين إشاعة الفاحشة إن صح، أو القذف إن لم يصح، لا سيما أنه يتضمن التهوين على أبناء جنسهم فيما هم في الزلل على أن الأخبار لا تسلم من بعض هذا... (وأن مما هو محرم من التاريخ) ذكر المساوئ على الوجه المشروح من يخرج مساوئ الكبير وهيأته في هيأة المدح والمكارم والعظمة غير ملتفت للتحريم، وكذا من أسباب التحريم الزيادة في الجرح على ما يحصل الفرض، والنقص من المدح[3].

ويضيف السخاوي أن من التاريخ " ما هو مستحب حيث كان طريقاً للاقتفاء في

=

المسلمين، بغداد، 1963، ص 46.

(1) المصدر نفسه، ص 454.

(2) المصدر نفسه، ص 454.

(3) المصدر نفسه، ص 457 - 458.

المحاسن، وترك ما لا يناسب من المشائن، وأعمال الفكر في تدبر العواقب وعدم الوثوق بدوام قريب أو صاحب وغيرها... ومنه ما هو مكروه لكثيرين من تسويد كثيرين منهم للأوراق حسبما ذكره ابن الأثير بصغائر الأمور التي الأعراض عنها أولى، وترك تسطيرها أحرى، وأعلى، كقولهم خلع فلان على فلان الذمي، وزيد في السعر اليومي، وأكرم فلان وهو من المجرمين، واهين فلان وهو من أئمة المسلمين... ومنه ما هو مباح حيث لا نفع فيه، لا دنيوي ولا أخروي كما صرح به حجة الإسلام الغزالي في (الأحياء) فإنه قال (وأما المباح من العلم، فالعلم بالأشعار التي لا سخف فيها، وتواريخ الأخبار، وما يجري مجراه"[1].

لقد أسهبنا في اقتباس هذه النصوص المطولة عن السخاوي لأنها تقدم صورة دقيقة عن المعايير الدينية والثقافية التي كان ينظر الناس من خلالها إلى التاريخ والثقافة التاريخية في ذلك العصر، وربما في عموم العصور الإسلامية...

ويظهر من هذه النصوص، أن علم التاريخ كان علماً تابعاً لعلوم الشريعة وخادماً لها، ومن ثم فإنه لم يستطع أن يستقل بنفسه علماً قائماً بذاته في تحديد أهدافه ومناهجه في الدراسة والبحث. ومع ذلك فإن التاريخ قد "حاول أن يصبح بسرعة موضوعاً تربوياً سياسياً عالمياً، فلقي بعض النجاح. لقد أصبحت كتب التاريخ في عصر العباسيين الذهبي مرآة لأعظم نواحي النهضة الإسلامية تقدماً، والميدان الذي ظلت تجري عليه طرق جديدة لتقديم أكبر ما يمكن من نتائج العلوم والمعرفة لذوي الثقافة العامة بطريقة يستطيعون فهمها"[2].

وقد لخص روزنثال المنجزات الثقافية التي حققها علم التاريخ للثقافة العربية الإسلامية في النقاط الآتية:

1- كان التاريخ وسيلة لحفظ منجزات الفكر الإسلامي، وكان وسيلة لغرس مُثل الإسلام وآماله في قلوب عدد كبير من المسلمين.

2- حفظ التاريخ للعرب وغيرهم من أقوام دار الإسلام تراثهم القديم وأبقى على حيوية ذكرياتهم القومية البارزة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 458 - 459.

(2) روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة د. صالح أحمد العلي، بغداد، 1963، ص 267 - 268.

3- كان التاريخ الإسلامي ينزع دائماً إلى العالمية والانفتاح على الثقافات الأخرى مما ساعد على إغناء الحياة الثقافية للأمة بفضل إنتاجه الأدبي المستمر.

4- إن اهتمام التاريخ بتراجم الرجال وأعلام المجتمع أدى إلى ارتباط الثقافة بالحياة الواقعية للناس وتحليل الإنسان وآماله ومن ثم، ساعد على التطور الثقافي في المجتمع(1).

لقد كان هذا هو وضع الثقافة التاريخية في ظل الحضارة العربية الإسلامية، من حيث موقف المجتمع منها، وجدوى دراستها والاهتمام بها فما هو موقف الحضارة الغربية منها؟.

مدى جدوى الثقافة التاريخية في الفكر الغربي:

لقد شغل التاريخ حيزاً مهماً في الثقافة الغربية في العصور القديمة والوسيطة والحديثة فكان الناس في العصور القديمة والوسيطة يقرؤون كتب التاريخ لأنها ذات طابع تعليمي فكانوا يتعلمون الدين والأخلاق والمثل العليا عن طريق الأمثلة التاريخية. لذا كان التاريخ مادة أساسية في مدارس الأديرة. وقد استعان رجال الدين المسيحي بالتاريخ في الدفاع عن قضاياهم فلجأ كل من البروتستانت والكاثوليك إلى الماضي للحصول على سند لموقفهم. لذا فقد دافع لوثر عن تدريس التاريخ في المدارس الثانوية فقال في سنة 1524م: "إننا نرى أنفسنا في التاريخ كما نراها في مرآة، أنه يصور إبداع الخالق لهذا العالم" وعد لوثر المؤرخين "أعظم الناس فائدة وأعمق الناس أثراً"(2).

ومن جهة أخرى فقد نشر جوان لويس فيف الكاثوليكي رسالة في التربية في سنة 1531م ذهب فيها إلى أن التاريخ أهم مواد الدراسة، وكان مما قاله في هذا المجال "يكتسب الأطفال حكمة الشيوخ حيث يعلم التاريخ، وحيث لا يوجد تاريخ يستحيل الرجال إلى أطفال" واشتمل برنامج التاريخ الذي وضعه على التاريخ من آدم إلى وقته(3).

ويلاحظ أن الحماس للتاريخ لم يكن موضع إجماع في أوروبا ولا سيما في

(1) المرجع نفسه، ص 268 - 269.

(2) هنري جونسون، تدريس التاريخ، ترجمة د. أبو الفتوح رضوان، القاهرة، 1965، ص 36 - 37.

(3) المرجع نفسه، ص 38.

عصر النهضة والعصور الحديثة... فقد أعلن عدد من الرهبان في فرنسا في سنة 1634م، تفضيلهم لتدريس العلوم على تدريس التاريخ، فقالوا: "إن ملاحظة حشرة واحدة لها قيمة تربوية أكثر من دراسة كل تاريخ الإغريق والرومان"[1].

وظهر في أثناء القرن الثامن عشر اتجاه مضاد لدراسة التاريخ، وقد بلغ هذا الاتجاه أقصى مداه في ظل الثورة الفرنسية 1789م التي كانت في جوهرها حركة ترمي إلى إلغاء الماضي وتأسيس أوضاع جديدة.

غير أن هذا الاتجاه العنيف في معارضة التاريخ لم يلبث أن هدأ إذ أدرك رجال الثورة الفرنسية وغيرهم من حكام الدول الأخرى مدى فائدة التاريخ في تثبيت الأوضاع في بلادهم وغرس القيم والمثل التي يودون نشرها بين الناس[2]. لذا حددت الحكومات أهداف دراسة التاريخ في بلادها. وعلى سبيل المثال، فقد تحددت أغراض تدريس التاريخ في الولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر "في التربية الخلقية، وغرس روح الوطنية، والإعداد للمواطنة، وتدريب الذاكرة وتقوية ملكات الخيال والحكم"، وكانت هذه الأغراض هي أغراض تدريس التاريخ ذاتها في أوروبا... غير أن الأمريكيين زادوا عليها غرضاً آخر فقالوا "بأن الناخب ما هو إلا سياسي وكل سياسي يحتاج إلى التاريخ لأنه مصدر وحي واسترشاد، هذا إلى أن التاريخ يوسع العقل، ويوسع الأفق، وهو مصدر متعة، ووسيلة للتعود على القراءة الجدية"[3].

إن استخدام التاريخ لتحقيق أغراض الدول والحكومات أو غيرها من المؤسسات، كان يتعارض مع الروح العلمية الموضوعية التي أخذت تنتشر في أوروبا وأمريكا في القرن التاسع، ويبعد التاريخ عن ميدان العلم ليصبح أداة للدعاية السياسية، لذا أخذ عدد من المؤرخين، وكان على رأسهم في المانيا ليوبولد فون رانكة (1795 - 1886م) في الدعوة إلى وجوب التزام المؤرخين بالمنهج العلمي الموضوعي في البحث وأن يسعى المؤرخ إلى تصوير ما حدث في الماضي بدقة من غير زيادة أو نقصان[4]. وقد عبر سنيبوز في فرنسا أقوى تعبير عن هذه الروح العلمية الموضوعية

(1) المرجع نفسه، ص 39.
(2) المرجع نفسه، ص 40 - 45.
(3) المرجع نفسه، ص 52.
(4) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج2، ص 48 - 57.

عندما كتب في سنة 1897م "إننا لم نعد نلتمس من التاريخ دروساً في الأخلاق، ولا أمثلة طيبة في السلوك ولا مناظر رائعة أو خلابة، أننا نوقن بأن الأساطير قد تكون أجدى في تحقيق هذه الأغراض من التاريخ، لأنها تعرض سلسلة من الأسباب والنتائج أكثر تمشياً مع مثلنا في العدالة ولأنها تحتوي على شخصيات تقرب من الكمال والبطولة وعلى مناظر أقوى تأثيراً ونحن لا نريد أن نستخدم التاريخ لدعم الوطنية والولاء كما هي الحال في المانيا، لأننا نعتقد أنه من غير المنطقي أن يستنبط أشخاص عديدون من نفس العلم نتائج مختلفة كل حسب وطنه أو حزبه. إن هذا يشجع على تزييف التاريخ وتحريفه على حسب الأهواء والمصالح ونحن نعتقد أن قيمة كل علم في أن يكون صادقاً صحيحاً، وهذا هو نطلبه من التاريخ لا أكثر وأقل"[1].

إن من واجب الباحث أن يعلن إعجابه بروعة هذا الخطاب الذي يدعو إلى دراسة التاريخ دراسة علمية موضوعية مجردة، ولكن من حقه أيضاً أن يتساءل، هل استطاع صاحب هذا الخطاب أن يضع دعوته موضع التنفيذ؟... لقد كان سنيبوز أحد أعضاء لجنة التاريخ لتلاميذ الليسية في فرنسا في سنة 1902... وقد حاولت هذه اللجنة أن تأخذ بتوجهات المدرسة الموضوعية في كتابة التاريخ ولكن مع مراعاة ما يصلح لشباب فرنسا في ذلك العصر... فجاء ذلك التاريخ تعبيراً عن وجهة النظر الفرنسية في تاريخ العالم[2].

وهكذا فقد أخذ المؤرخون في معظم الدول الغربية يستلهمون الروح الموضوعية في دراسة التاريخ من حيث التأكيد على الدقة والصدق في تصوير الأحداث ومراعاة مبدأ الاستمرار والتطور في التاريخ، مع حرص مؤرخي كل دولة على تأييد وجهة نظر دولتهم واحترام مثل أمتهم القومية، وقد عَدَّ النقاد الموضوعيون ذلك تزييفاً للتاريخ[3].

ولم يقدر لهذه الروح الموضوعية (النسبية) في كتابة التاريخ أن تستمر إذ ما كادت الحرب العالمية الأولى أن تشتعل بين الدول حتى أخذت كل دولة بإعادة النظر في مناهج دراستها للتاريخ "ففي أوروبا استخدمته كل دولة لتؤيد وجهة نظرها ووجهة

---

(1) جونسون، تدريس التاريخ، ص 53 - 54.

(2) المرجع نفسه، ص 54.

(3) المرجع نفسه، ص 55.

نظر حلفائها في الحرب، وفي أمريكا أهملت معالجة الحرب كموضوع تاريخي عندما كانت أمريكا واقفة على الحياد، حتى إذا دخلت الحرب في صف الحلفاء، كيَّفت تدريس التاريخ، وكيَّفت كتبه بحيث تؤكد أصول صداقة أمريكا لبريطانيا وأهمية هذه الصداقة[1].

وقبل إن تضع الحرب العالمية الأولى أوزارها قامت الثورة البلشفية في روسيا فأعلن زعماؤها منذ البداية رغبتهم في إلغاء الماضي وتأسيس عالم جديد كما فعل من قبلهم رجال الثورة الفرنسية... وهكذا فقد قاموا بتدريس المبادئ الشيوعية بدلا من التاريخ... ثم لم يلبثوا أن عادوا إلى تدريس التاريخ ولكن من وجهة نظر الفلسفة الماركسية[2].

وفي المانيا، وصل الحزب النازي إلى الحكم، وأعلن هتلر في سنة 1933م "إن الموضوعية هي أحد الأوهام العديدة التي تنطوي عليها الليبرالية... إننا لن نعالج التاريخ مجردين عن الهوى، ولكننا سنعالجه كألمان... إننا لا يعنينا الشرح البارد للحقائق الموضوعية، إننا نكتب تاريخنا للألمان.... إن كتب التاريخ المدرسية في جميع المراحل يجب أن تقرر فكرة البطولة في صورتها الألمانية، مقترنة بفكرة الزعيم في العصر الحاضر"[3].

وفي إيطاليا، أكدت الثورة الفاشستية، أهمية العودة إلى المثل العليا الرومانية واستخدم التاريخ لربط هذه المثل بمثل حكومة موسوليني.. وطلب من المؤرخين أن يكتبوا التاريخ بما يخدم هذا الهدف... وقد اضطرت حكومة موسوليني إلى إلغاء تدريس التاريخ في المدارس ريثما يتم تأليف الكتب التي تحقق هذا الهدف[4].

يظهر مما تقدم أن التوجه العلمي الموضوعي في دراسة التاريخ قد شهد تراجعاً كبيراً في النصف الأول من القرن العشرين في كثير من دول العالم بسبب التطورات السياسية العاصفة التي مرت عليها... والآن... وبعد أن هدأت هذه الأوضاع.. هدوءاً نسبياً... هل عاد المؤرخون إلى مثل المدرسة العلمية الموضوعية في دراسة التاريخ؟..

---

(1) المرجع نفسه، ص 60 - 61.
(2) المرجع نفسه، ص 62 - 63.
(3) المرجع نفسه، ص 62.
(4) المرجع نفسه، ص 63.

فجعلوا كل همهم أن يخبرونا عما حصل في الماضي بالضبط من غير زيادة أو نقصان أم أنهم لا زالوا عاجزين عن بلوغ هذا الهدف، وأنهم غير قادرين على الفصل بين عواطفهم الشخصية والوطنية والقومية والدينية، والمادة التاريخية التي يدرسونها؟...

لا شك أن هناك نسبة كبيرة من المؤرخين لا زالت تؤكد أنها تلتزم بالمثل العلمية الموضوعية في البحث التاريخي، وإنها تطمح إلى تقديم تاريخ علمي يقول الحقيقة، ولا شيء غير الحقيقة.

إلا أن هنالك عدداً متزايداً من المؤرخين يشككون في إمكانية تحقيق هذا الهدف (المثالي) حتى لو توفرت الرغبة والحماس لدى المؤرخين لتحقيقه. وذلك لأن طبيعة المادة التاريخية (الماضي) لا تسمح للمؤرخ أن يدرسها بحياد وموضوعية كما يفعل عالم الطبيعة مثلاً عند دراسته للمادة (الميتة) في المختبر... إن الماضي بالنسبة للمؤرخ هو ماض إنساني يهم المؤرخ أمره لاعتبارات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية على العكس من المادة التي يدرسها عالم الطبيعة في مختبره[1].

إن ما تقدم قد أفسح المجال لظهور نظرية نسبية الحقائق التاريخية التي كان من أبرز دعاتها المؤرخ والفيلسوف والسياسي الإيطالي بندتو كروتشي (1866 - 1952م) الذي رأى (أن التاريخ كله معاصر) بمعنى أننا لا يمكن أن نفهم الماضي فهماً موضوعياً مستقلاً عن اهتماماتنا الشخصية وهموم عصرنا حتى لو أردنا ذلك لقد وجدت هذه النظرية كثيراً من الأنصار في الوقت الحاضر كان من أبرزهم كولنجوود في بريطانيا وكارل بيكر وشارل بيرد في أمريكا[2]. إن انتشار نظرية نسبية الحقائق التاريخية يعكس قدراً من التفكير الواقعي وابتعاداً عن الطموحات الكبيرة التي تسعى إلى الوصول بالدراسات التاريخية إلى مستوى العلوم الطبيعية.

ومن المدارس الفلسفية المعاصرة التي حاولت أن يكون لها موقفاً من التاريخ والنزعة التاريخية في البحث، المدرسة البنيوية (**Structuralism**) التي كان من أبرز روادها ليفي شتراوس، وميشيل فوكو، ولوي التوسير، في فرنسا[3].

---

(1) هرنشو، علم التاريخ، بيروت، 1982، ص 9 - 11.

(2) بيرنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ص 246 - 248؛ حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، مصر، 1984، ص 163 - 170.

(3) مؤنس، المرجع نفسه، ص 192 - 193.

لقد رفضت هذه المدرسة النزعة التاريخية التي تحاول أن تفسر الظواهر كافة تفسيراً تاريخياً، واستعاضت عنها بتصور آخر يرى أن العقل البشري يظل "متضمناً صوراً أو قوالب أو عمليات ثابتة، وإن كنا لا نكف عن إعادة النظر فيها، وعن توسيعها وتعقيدها، أي أن كل تقدم يظل محتفظاً بالنواة المركزية، مع إعادة تفسيره وفقاً لمقتضيات العصر. وهكذا يمكن القول أن نوع التقدم الذي تعترف به البنائية هو ذلك التقدم الذي يرى أن طريق المستقبل يمر بالماضي، وأن الوصول إلى الغد يتم من خلال مراجعة ما تم.

إنه يذكر الماضي، ولكنه أيضاً يعيش الحاضر ويخطط للمستقبل ولعل (حاضريته) و(مستقبليته) ليستا أقل خطراً من (تاريخيته)، بل لعلها أشد تعبيراً عن إنسانيته وأقوى أثراً في مجهوده وحياته، إنه يحن إلى ما مضى ولكنه أيضاً مشغول بما يعرض له من مشكلات، متطلع إلى ما يخبئ له الغد المقبل"[1].

إن ما تقدم، يجعل من حق كل عصر وجيل أن يعيد دراسة أحداث الماضي في ضوء حاجاته الحاضرة وتطلعاته المستقبلية، وبذلك يتحول التاريخ إلى تيار حي متطور يساعد على تقدم المجتمع ونموه بدلاً من أن يكون عاملاً في ثباته وتراجعه.

وهنا قد يكون من الضروري أن نشير إلى أن التسليم بحق كل جيل، بل واجبه في إعادة كتابة التاريخ لا تعني بتاتاً منحه الحق في الخروج عن قواعد البحث العلمي والالتزام الدقيق في البحث عن الحقيقة وإعلانها. إن مراعاة أصول البحث العلمي في مجال الدراسات التاريخية كما استقرت في القرنين الأخيرين قد غدت من التقاليد العلمية التي لا يجوز إهمالها أو التسامح فيها. إن الغرض من منح كل جيل الحق في إعادة دراسة التاريخ وكتابته هو إتاحة الفرصة أمامه ليدرس التاريخ في ضوء مشاكل الحاضر وتحدياته، ذلك لأننا على حد تعبير الأستاذ زريق "ننظر إلى ماضينا بغير العين التي نظر بها أجدادنا إليه فما يهمنا منه الآن هو غير ما كان يهمهم، إننا في خضم هبة قومية تفهم الأمة بغير مفهومهم، وتقبل على تطورات اقتصادية واجتماعية وعقلية لم يكونوا يعرفونها أو يحلمون بها، فلا بدع إذا استلهمنا من الماضي ذاته غير ما استلهموا، وإذا اخترنا منه غير ما اختاروا وإذا كانت الصورة التي له في ذهننا والأثر

(1) زريق، نحن والتاريخ، ص 159.

الذي يحدثه في نفسنا يختلفان عن تصورهم له وتأثرهم به"[1].

إن إعادة كتابة التاريخ مسألة تتصل باختيار ما هو مهم من أحداث التاريخ وبطريقة فهم النصوص وتفسيرها أكثر مما تتصل بأصول البحث العلمي وقواعده التي لا يجوز الخروج عليها أو الاستهانة بها.

في ضوء هذه التوجهات المنهجية يمكن الإشارة إلى أن أهم الفوائد المباشرة التي نحصل عليها من دراسة التاريخ تتلخص في النقاط الآتية:

1- إن دراسة التاريخ تساعد الإنسان على إدراك مقدار التطور الذي أصاب المجتمعات البشرية والإنسانية عامة، وذلك لأن أهم قانون يحكم حركة التاريخ هو التحول والتبدل الدائمين.

2- إن التاريخ يساعد الجماعات على استكشاف هويتها الثقافية ويدفعها على التعرف على الاتجاهات التي ينبغي عليها مراعاتها في حياتها حتى لا تخرج في سياق عملية التطور من جلدها فتندمج في جماعة أخرى وتفقد كيانها وهويتها[2].

3- إن الثقافة التاريخية تعين الإنسان على احترام المنجزات الحضارية التي حققتها أمته والأمم الأخرى عبر الزمن، ومن ثم يتولد لديه شعور عميق بضرورة المحافظة على هذه المنجزات وتنميتها وتطويرها.

4- إن الدرس الذي نتعلمه من التاريخ "أن دوام الحال من المحال"، وأن في تاريخ كل أمة فترات صعود وهبوط، وتقدم وتأخر، ونجاح وفشل... وأن لكل حالة أسبابها ونتائجها.. لذا فإن الاعتزاز بتاريخ الأمة لا يكون بمجرد إظهار مشاعر الفخر والإعجاب... وإنما الاعتزاز الحق يتم عن طريق دراسة تاريخ الأمة دراسة نقد واستيعاب فتؤشر نقاط الضعف إلى جانب نقاط القوة، ومظاهر الإخفاق إلى جانب مظاهر النجاح... وهكذا تتحول عملية دراسة التاريخ إلى عملية تركيز لأسباب النجاح وتحرير للأمة من عوامل الفشل والإخفاق[3].

5- إن الثقافة التاريخية الحقة تسهم "في توسيع المدارك وتعويد الناس

---

(1) المرجع نفسه، ص 160.

(2) أبو الفتوح رضوان، مقدمة لكتاب تدريس التاريخ، ص (ي - ك).

(3) الرجع نفسه، ص 169 - 172.

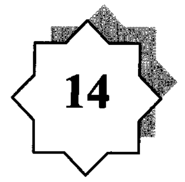
الإنصاف في الحكم ووضع الأشخاص والحوادث في وضعها الصحيح على مسرح الشؤون العامة"... وفضلاً عما تقدم فإن الدراسة العميقة للتاريخ تعين الإنسان على التمييز بين ما هو عارض مؤقت من حوادث التاريخ وما هو أبدي مستمر منها[1].

6- وأخيراً، لقد قيل إن التاريخ هو سياسة الماضي كما أن السياسة هي تاريخ الحاضر.. لذا كان على السياسيين ورجال الدولة أن يكونوا ذوي ثقافة تاريخية رفيعة للاستفادة من السوابق التاريخية ودروس الماضي في صنع الحاضر والتخطيط للمستقبل، فلا يدفعهم الحماس من أجل تحقيق أهدافهم إلى القفز من فوق الواقع، وتجاهل مبدأ الاستمرار التاريخي في مؤسسات المجتمع ونظمه... إن عدم استيعاب دروس الماضي، ومحاولة تجاوز ضرورات التعامل مع الواقع للوصول إلى المستقبل كانت وراء الفشل الذريع الذي واجه كثير من رجال الثورات المتحمسين وكان على رأسهم رجال الثورة الفرنسية[2].

---

(1) هرنشو، علم التاريخ، ص 103.

(2) المرجع نفسه، ص 109 - 114.



التفسير الحضاري ومسألة إعادة كتابة تاريخ الأمة(*)

المفهوم المعاصر للتفسير الحضاري

إن الحضارة هي مجموع المنجزات التي حققها أبناء مجتمع من المجتمعات عبر الزمن من أجل تحسين مستوى معيشتهم سواء أكانت تلك المنجزات ذات طابع مادي أو معنوي، فالحضارة وفقا لهذا المفهوم ترتبط بالتاريخ ارتباطا وثيقاً لأنها ثمرات الجهود الإنسانية المتراكمة عبر الزمن في استثمار الطبيعة واستغلالها لصالح بني الإنسان.

وقد لوحظ أن أهم ما يميز المجتمعات الإنسانية تمتعها بقسط معين من الحضارة أو الثقافة لأنها أحد مظاهر العقل الإنساني القادر على اكتشاف حلول متجددة لتلبية احتياجات بني الإنسان. غير أن المجتمعات الإنسانية تتفاوت في مدى تكيفها ونجاحها في تطوير مستوى حياتها مما يجعل بعض المجتمعات تحقق درجات متقدمة في سلم الحضارة في الوقت الذي تبقى فيه مجتمعات أخرى في مستويات حضارية دنيا..

ومن أجل الكشف عن مدى نجاح العقل الإنساني في تطوير المجتمعات وتكوين الحضارات فقد دعا فولتير "1694 - 1778" منذ منتصف القرن الثامن عشر إلى دراسة التاريخ وفقاً "للمنهج الحضاري من خلال التركيز على المظاهر والمعطيات الاقتصادية والاجتماعية والأدبية والفنية، وعدم الاقتصار على النواحي السياسية في حياة المجتمعات وذلك لأن "أخبار السياسة والحرب لا تفصح عن العقل الإنساني خلال العصور. يقول فولتير إن بعض المؤرخين يهتم بالحروب والمعاهدات ولكني بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة آلاف وأربعة آلاف معركة وبضع مئات من المعاهدات

(*) نشرت هذه الدراسة في مجلة الإكليل، صنعاء، 1988، العدد2، ص26 - 37.

لم أجد نفسي أكثر حكمة مما كنت قبلها، حيث لم أتعرف إلا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة[1].

وقد لقيت هذه الدعوة إلى كتابة التاريخ وفقاً للمنهج الحضاري ترحيبا واسعاً لدى المؤرخين في الغرب فكتب ماكولي سنة 1828 أن المؤرخ الكامل "يظهرنا على البلاط، والمعسكر ومجلس الشيوخ، ولكنه يرينا أيضاً الأمة وهو لا يعتبر أية نادرة أو أية عادة أو أي قول مأثور أتفه من أن يلتفت إليه لأنه ليس تافهاً أن يوضح كيف يعمل القانون أو الدين، أو كيف تعمل التربية، ولا أن يشير إلى تقدم العقل البشري"[2].

لقد ترتب على اتجاه المؤرخين نحو استخدام المنهج الحضاري في كتابة التاريخ إلى توسع الميادين التي ينبغي على المؤرخ ارتيادها وتنوع العلوم التي يحتاج إليها لمساعدته في دراساته لأن دراسة حياة الجماعة من جميع جوانبها أصعب بكثير من دراستها كما تبدو في السياسة والحرب[3] لهذا أخذ المؤرخون بالاستعانة في دراساتهم لتاريخ الحضارات بعلوم الاجتماع والاقتصاد والنفس وغيرها من أجل فهم القوانين التي تحرك الجماعات وتحكم مسيرة تطورها وكذلك أخذت الدراسات الحضارية للتاريخ تقترن بدراسة فلسفة التاريخ على أمل الوصول إلى قوانين عامة تفسر حركة التاريخ في كل زمان ومكان..

وهكذا فقد وجد المؤرخ نفسه وهو يحاول دراسة التاريخ على أساس حضاري مضطراً لتوسيع ميدان عمله فلا يقتصر على دراسة تاريخ وطنه أو أمته، بل يتجاوز ذلك حتى يصل إلى دراسة تاريخ العالم بكل شعوبه وقومياته وحضاراته كما وجد أن الموضوعية تقتضي ألا يدرس تاريخ العالم وحضاراته من خلال منظوره الحضاري الغربي وإنما عليه أن يتجرد من انحيازه لقيم حضارته فيدرس تاريخ الحضارات على أساس مقارن يقوم على النظر إلى الحضارات باعتبارها متساوية في الأهمية والقيمة من الناحية المبدئية وقد عبر عن هذه النظرة "اشبنكلر بصورة قوية حينما أوضح أن الوهم والغرور قد دفع المؤرخ الغربي إلى دراسة تاريخ "كتاريخ مصر الذي امتد إلى أكثر من ثلاثة آلاف سنة في عدة صفحات بينما انتفخ تاريخ كتاريخ نابليون الذي لم يمتد لأكثر

---

(1) صبحي، د. أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، الإسكندرية، ص 180 - 181.

(2) جونسون، هنري، تدريس التاريخ، ترجمة د. أبو الفتوح رضوان، القاهرة، 1965، ص 255.

(3) المرجع نفسه، ص 257 - 259.

من عشر سنوات ليشمل مجلدات.. وإذا كان لا يحق لمؤرخ صيني أن يكتب تاريخا للعالم يتجاهل فيه عصر النهضة أو الحملات الصليبية فكذلك ليس من حق المؤرخ الأوروبي أن يتخذ من حضارته محورا ثابتاً يدور حوله التاريخ[1].

وقد حاول اشبنكلر أن يجسد المفهوم الآنف ذكره في كتابه "تدهور الحضارة الغربية" الذي صدر جزءه الأول في عام 1920 وجزءه الثاني عام 1922[2] وتابعه في منطلقاته الأساسية "آرنولد توينبي" في موسوعته الضخمة "دراسة في التاريخ التي صدرت في اثني عشر جزءاً خلال الفترة من عام 1930 - 1961[3].

ورغم أن هذا البحث لا يتسع فيه المجال لتقويم أعمال هذين المؤرخين الكبيرين إلا أنه لا بدّ من توضيح أن الهدف المرجو من دراستهما هو تقديم دراسة موضوعية محايدة عن مختلف حضارات العالم لم يتحقق، إذ إن كلا من اشبنكلر وتوينبي قد درسا تاريخ الحضارات بدافع الحرص والإشفاق على مستقبل الحضارة الغربية من السقوط[4].

كما أنهما قد استخدما المفهوم العضوي في دراسة الحضارات وتوصلا من خلاله إلى أن جميع حضارات العالم - عدا الحضارة الغربية - قد ماتت أو أنها في سبيلها إلى الموت. ومن ثم فإن على أبناء هذه الحضارات وقد توقفت حضاراتهم عن النمو والعطاء أن يلتحقوا في ركب الحضارة الغربية ويندمجوا في إطارها كي يضمنوا لأنفسهم البقاء[5].

لقد أوضحت العديد من الدراسات جوانب الخطأ في المنظور العضوي

---

(1) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 245؛ اشبنكلر، أورزولد، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت، 1964، ج1، ص 62 - 63.

(2) اشبنكلر، المصدر نفسه، ج1، ص 33.

(3) خطاب، صدقي عبد الله، آرنولد توبيني، مجلة عالم الفكر، الكويت 1974، المجلد الخامس، ص 292 - 296.

(4) توينبي، مختصر دراسة في التاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، القاهرة 1966، ج 4، ص 152 - 296.

(5) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج1، ص 68 - 69، ص 217، 329؛ توينبي، العالم والغرب، ترجمة عبد الواحد الانبابي، مصر، ص 23 - 24 - 61 - 67؛ خوري، منح، التاريخ الحضاري عند توينبي، بيروت 1960، ص 80 - 81.

للحضارات الذي أوصل كل من اشبنكلر وتوينبي إلى هذه النتائج المجحفة بحق الحضارات الإنسانية وذلك لأن الحضارات هي ليست كائنات عضوية حية كالإنسان والنبات كي تولد وتموت وإنما هي "منتظمات ثقافية - اجتماعية" كما أوضح "سوروكن" ومن ثم فلا يصح تطبيق قوانين علوم الحياة عليها[1].

إن ما تقدم يشير إلى أن دراسة تاريخ حضارات العالم على أساس مقارن وبصورة موضوعية محايدة ما زالت أمنية لم تتحقق وربما كان أمر تحقيقها على يد مؤرخ واحد مسألة أقرب إلى المستحيل لذا فإن من الأفضل أن تتبنى مثل هذا المشروع المنظمات الثقافية الدولية كاليونسكو، فتشكل لجانا من المؤرخين الذين يمثلون جميع حضارات العالم كل بقدر تعلق الأمر باختصاصه والحضارة التي ينتمي إليها. ثم تخضع أعمالهم للتقويم والمناقشة قبل إقرارها. إن مثل هذه الخطة لو قدر لها أن تطبق بروح علمية موضوعية ربما تساعد على تقديم موسوعة لتاريخ حضارات العالم تتسم بأكبر قدر ممكن من الصحة والموضوعية[2].

أما على المستوى القومي فإن النسبية التي تتصف بها الدراسات التاريخية وحقائقها يجعل من الضروري أن يتولى مؤرخو أبناء كل أمة كتابة تاريخهم وحضارتهم لأنهم أقدر على فهم أحداث وأوضاع أمتهم وبخاصة إذا حرصوا على الالتزام بالدقة والموضوعية التي تفرضها قواعد البحث العلمي. إن ما تقدم لا يعني مصادرة حرية البحث بالنسبة للآخرين أو منعهم من المشاركة في كتابة تاريخ الأمم الأخرى، وإنما يعني أن مسؤولية كتابة التاريخ القومي لأية أمة يقع بالدرجة الأولى على عاتق أبنائها[3].

المؤرخون العرب والتدوين الحضاري:

إن نشأة التدوين التاريخي عند العرب، والاتجاهات التي اتخذها في مساره قد تأثرت بعاملين رئيسيين هما:

أولاً: رسالة الإسلام المستمدة من "القرآن الكريم وسنة الرسول (ﷺ)" وذلك لأن

---

(1) خوري، التاريخ الحضاري، ص 108 - 109؛ زريق، مطالب المستقبل العربي، بيروت 1983، ص 156 - 157.

(2) إن منظمة اليونسكو تولي مثل هذه الدراسات أهمية كبيرة ولكنها لم تصل إلى مرحلة تبني مثل هذا المشروع المتكامل لدراسة تاريخ وحضارة العالم.

(3) العلي، د. صالح، مقالته في كتاب حول كتابة التاريخ بغداد 1979، ص 65 - 66.

القرآن الكريم قد تضمن مجموعة من العقائد الدينية والقيم الأخلاقية، إضافة إلى تعاليم اقتصادية واجتماعية وسياسية، كما حوى طائفة من أخبار الأنبياء السابقين والأمم التي أرسلوا إليها. أما السنة، فقد تضمنت بشكل أساسي أقوال الرسول (ﷺ) الموضحة لتعاليم القرآن. ووصفا لجهوده وأعماله في تكوين المجتمع العربي الإسلامي في أوقات السلم والحرب (المغازي).

ثانياً: نشأة الدولة العربية الإسلامية وتوسعها من خلال حروب التحرير (الفتوح)، وما ترتب على ذلك من تنظيمات سياسية وإدارية واقتصادية قام بها الخلفاء والولاة وغيرهم، وما كان لها من آثار إيجابية أو سلبية على حياة الناس وموقفهم منها.

لقد ترتب على تفاعل هذين العاملين المركزيين في تدوين التاريخ، أن اتسمت كتابات المؤرخين العرب بطابع (حضاري - سياسي)، وربما كان عنوان كتاب التاريخ الذي ألفه الطبري (تاريخ الرسل والملوك) دليلاً على تقديم الجانب الحضاري في الأهمية على الجانب السياسي، عند المؤرخين العرب[1].

ومع ذلك فإن من الباحثين المعاصرين من لاحظ قلة عناية التاريخ العربي في العصور الوسطى "بدراسة المجتمع والنظم وسير الإدارة الحكومية والمرافق العامة وسائر النواحي الاجتماعية والاقتصادية والمالية والزراعية والصناعية التي نستطيع أن نتبين منها أحوال الشعوب الإسلامية، حتى ليتبادر إلى الذهن أن المؤرخين كانوا لا يظنون أن مثل هذه الدراسات من أهداف الكتابة في التاريخ. ولعل للمؤرخين بعض العذر في هذا، لأن التطور في أحوال المجتمع ونظمه في ديار الإسلام في العصور الوسطى كان بطيئاً"[2].

ورغم أن هذه الملاحظة صحيحة في مجملها بالنسبة لكتب التاريخ العام، إلا أن مراجعة مجموع ما كتبه المؤرخون وغيرهم عن أحوال المجتمع والدولة توضح مقدار عناية المؤرخين وغيرهم من رجال الفكر بالنواحي الحضارية، نذكر على سبيل المثال كتب الجغرافيا التي وصفت مختلف البلدان من حيث طبيعتها وسكانها وكتب

---

(1) إن السخاوي في كتابه "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ" يقدم مواضيع التاريخ الحضارية في الأهمية والترتيب على المواضيع السياسية، راجع روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة د. صالح العلي، ص 400.

(2) كاشف، د. سيدة إسماعيل، مصادر التاريخ الإسلامي، مصر 1960، ص 53.

(الخطط) التي تكلمت عن المدن وأسوارها وعمائرها وأحوال سكانها المعاشية والحضارية، وكتب (الطبقات) التي تحدثت عن أخبار فئات اجتماعية متنوعة كالفقهاء والمحدثين والأطباء والحكماء (الفلاسفة) والشعراء واللغويين والنحاة والقضاة، وغيرهم. وكتب الفقه بأنواعها المختلفة (الخراج، الأحكام السلطانية، الحسبة، الأموال، الفتاوى، وغيرها)، وقد حوت معلومات ثمينة عن النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، إضافة إلى توضيحها لجوانب من أحوال الناس وعاداتهم، كما أن كتب الأدب بأنواعها المختلفة قد صورت جانباً "واسعاً" من حياة الناس الثقافية والاجتماعية[1].

إن الأهمية الكبيرة التي نالتها دراسات المجتمع والحضارة في التاريخ العربي الإسلامي لم تؤد بالمؤرخين إلى التوصل إلى صياغة نظرية محددة لدراسة التاريخ وفقا "لمنهج حضاري، حتى جاء ابن خلدون: 732 - 808 هـ/ 1322 - 1406م" الذي أفلح في توظيف نتائج أعمال المؤرخين وغيرهم من أعلام الثقافة العربية الذين سبقوه، في مقدمته[2]، التي شكلت الجزء الأول من كتابه "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر[3].

إن ظروف العصر الذي عاش فيه ابن خلدون وتجربته الشخصية القاسية حملته على إعادة قراءة التاريخ من أجل فهم الحاضر والتنبؤ بالمستقبل[4]. وقد وجد ابن خلدون وهو يقوم بهذه المراجعة أن المؤرخين بحاجة إلى معايير وقواعد جديدة لاستخدامها في نقد الأخبار وتمييز الصحيح من الزائف منها[5]. وقد عكف ابن خلدون حوالي أربع سنوات "776 - 780 هـ" في قلعة ابن سلامة "في مقاطعة وهران في الجزائر" من أجل تحقيق هذا الهدف حيث ألف كتابه في التاريخ وأتبعه بمقدمته التي أنجز كتابتها في الخمسة أشهر الأخيرة من عزلته العلمية[6]. التي توصل فيها إلى

(1) المرجع نفسه، ص 64 - 80.

(2) الجابري، محمد عابد، العصبية والدولة، بيروت 1982، ص 18.

(3) ابن خلدون، المقدمة، بيروت (دار إحياء التراث العربي)، ط3.

(4) الجابري، العصبية والدولة، ص 18.

(5) ابن خلدون، المقدمة، ص 3 - 6.

(6) وافي، الدكتور علي عبد الواحد، عبد الرحمن بن خلدون، مصر "إعلام العرب 4"، ص 79 - 83.

القواعد التي تساعد المؤرخ على فهم الحقيقة والتي أسماها بقواعد "علم العمران" أو ما قد سموه الآن بـ "علم الاجتماع".

وقد أوضح ابن خلدون في مقدمته أن هذا العلم الذي توصل إلى وضع قواعده من أجل دراسة وفهم التاريخ هو "علم مستنبط النشأة"[1] لم يقف "على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة"[2]، فهو قد توصل إليه بنفسه "من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان"[3] على حد تعبيره.

وقد أثبتت الدراسات العلمية صحة ما ذكره ابن خلدون وإن كان ثمة خلاف بين الباحثين في تصنيف مسائل هذا العلم، هل تقع في إطار علم الاجتماع أم في إطار فلسفة التاريخ، أم أنها تقع في إطارهما معا". وقد عبر الجابري عن هذه الحيرة في وصف هذا العلم حين قرر أن "من الصعب إيجاد مكان مناسب لعلم العمران الخلدوني في إطار الدراسات الاجتماعية الحديثة، فهو كما رأينا يقع بين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ، فهل هو نوع جديد من هذه الدراسات، يمكن أن يطلق عليه مثلا اسم سوسيولوجيا التاريخ؟"[4].

ومهما تكن طبيعة العلم الذي توصل إليه ابن خلدون، فإن له الفضل في وضع أسس ومعالم المنهج الحضاري في كتابة التاريخ، قبل إن تظهر الدعوة إلى استخدام مثل هذا المنهج في دراسة التاريخ في أوروبا بحوالي أربعة قرون.

لقد مهد ابن خلدون لمقدمته بعرض وتقويم مكثف لجهود من سبقه من المؤرخين وأشار إلى ما شاب أعمالهم من وجوه النقص والتقصير، ثم دعا إلى أتباع قواعد علم العمران في تقييم وفهم الأخبار التاريخية من أجل الوصول إلى الحقيقة ويتكون ما عرضه ابن خلدون من قواعد في علم العمران من مباحث في ضرورة الاجتماع الإنساني ومدى تأثير البيئة الجغرافية على هذا الاجتماع، وأنواع المجتمعات الإنسانية من بدو وحضر، وعلاقة كل ذلك بالسلطة والملك "الوازع" والعصبية. ثم قدم ابن خلدون في مقدمته مباحث عن أحوال الدول العامة والملك والخلافة والمراتب

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 38.

(2) المصدر نفسه، ص 38.

(3) المصدر نفسه، ص 40.

(4) الجابري، العصبية والدولة، ص 197.

السلطانية، عرض بعدها مباحث حول البلدان والأمصار وسائر العمران تكلم فيها عن "نشأة المدن والأمصار ومواطن التجمع الإنساني، وما تمتاز به المدن عن غيرها من مختلف الوجوه العمرانية والاجتماعية والاقتصادية واللغوية"[1]. ثم قدم بعد ذلك مباحث "في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال" حيث قدم فيها عرضا" "لمختلف فروع العلوم والفنون والآداب ونظم التربية والتعليم وما إلى ذلك.. "[2].

إن المفردات التي حوتها المقدمة لم تكن مفردات سائبة وإنما كان يجمعها إلى بعضها نظام فكري متماسك يستند إلى تعليل وتحليل فلسفي لمختلف الظواهر الاجتماعية مما جعلها جديرة بصفة علم حسب مفاهيم ذلك العصر.

ورغم أن هنالك ستة قرون تفصل ابن خلدون وبيننا في الوقت الحاضر فإن مقدمة ابن خلدون ما زالت تستهوينا، بل لعلنا لا نبالغ - على حد تعبير الجابري "إذا قلنا أن - المقدمة - تكاد تكون المؤلف العربي الوحيد الذي نحس عند مطالعته بأنه يتحدث فعلاً إلينا. وبأنه فعلا منا وإلينا، وبالتالي نشعر بأنه أكثر معاصرة منا لأنفسنا وواقعنا. وبعبارة أخرى إننا عندما نقرأ المقدمة" نشعر بأننا نقرأ فعلا ما لم نكتبه بعد، ونسمع فعلا ما لم نقله بعد. إننا نكتشف فيها ما هو بمثابة - الهو - الحضاري بالنسبة إلى وجودنا الحاضر.. "[3].

إن السبب في انجذابنا إلى "المقدمة" وتجاوبنا معها كما يوضح الجابري يرجع إلى أن الظواهر الاجتماعية التي عرضها ابن خلدون في مقدمته كالبداوة والحضارة والعصبية، وانتقال أبناء البادية إلى حياة الحضارة من خلال الدولة، وما يترتب على كل ذلك من آثار "ما زالت امتداداتها قائمة في مجتمعنا المعاصر، ومن ثم فإن الإشكالية النظرية التي عالجها ابن خلدون تحت ضغط ذلك الواقع.. ما زالت تعيش بصورة من الصور داخل إشكاليتنا الفكرية الراهنة"[4].

إن ما تقدم يجعل من الضروري طرح التساؤل الآتي، هل يمكن اتخاذ "علم

(1) وافي، عبد الرحمن بن خلدون، ص 138.
(2) المرجع نفسه، ص 139.
(3) الجابري، د. محمد عابد، نحن والتراث، بيروت 1980، ص 392.
(4) المرجع نفسه، ص 392.

العمران" الذي عرضه ابن خلدون في مقدمته أساساً لبناء منهج حضاري عربي أصيل لدراسة التاريخ؟

إن من الضروري عند الإجابة عن هذا التساؤل التمييز بين الظواهر الاجتماعية والحضارية التي شخصها ابن خلدون في مقدمته وبين فهمه للأسباب والعوامل التي تقف وراءها.

إن بإمكاننا أن نأخذ الظواهر التي عرضها ابن خلدون باعتبارها هيكلا للأوضاع الاجتماعية والحضارية التي كانت سائدة في عصره ونعمل على تحليلها وفهمها وفقاً لمعطيات العلم في عصرنا، وأن نتجاوز المفاهيم التي عرضها ابن خلدون لتفسير هذه الظواهر، لأن ابن خلدون كان محكوماً في هذا المجال بمفاهيم عصره الفلسفية (الأرسطية) التي لم تعد موضع قبول في الوقت الحاضر[1]. كما أن بإمكاننا أن نستنير عند تحديد ودراسة الإشكاليات الاجتماعية والحضارية التي تواجهها أمتنا في الوقت الحاضر بالإشكاليات المشابهة التي عرضها ابن خلدون للتعرف على مدى التشابه والاختلاف بعد مرور ستة قرون.

مشروع كتابة تاريخ حضاري للأمة العربية:

إن ما تقدم، يجعل من الضروري أن نقف كما وقف ابن خلدون لنعيد قراءة الماضي الحضاري للأمة العربية على ضوء معطيات الحاضر، لنصل ما انقطع من تطور في كتابة التاريخ العربي، ولتجاوز الثغرات والأخطاء والهفوات التي وقع فيها المؤرخون الأقدمون، ربما بسبب ظروف العصر التي أحاطت بهم أو الإمكانيات العلمية والتقنية التي كانت تحكم نشاطهم.

لقد أكدت العديد من الدعوات والكتابات ضرورة إعادة كتابة تاريخ الأمة العربية وهي ضرورة فلسفية، وقومية، ليست موضع شك أو خلاف بين المؤرخين[2]، ولكن الخلاف يظهر عند مناقشة فلسفة أو منهج وأسلوب إعادة كتابة التاريخ[3]. مما يتطلب تواصل المناقشة والحوار في هذا الموضوع بين الباحثين للوصول إلى فهم مشترك

(1) المرجع نفسه، ص 375 - 404.

(2) تراجع على سبيل المثال بحوث العديد من المؤرخين العراقيين المنشورة في كتاب: حول كتابة التاريخ، بغداد 1979.

(3) جونسون، تدريس التاريخ، ص 1 - 35.

بالنسبة للمحاور الأساسية على الأقل.

وسنعرض في أدناه النقاط الأساسية التي نقترح اعتمادها عند الشروع في كتابة تاريخ شامل للأمة العربية:

1- لا توجد فلسفة متفق عليها بين أغلبية أبناء الأمة العربية في الوقت الحاضر لذا فإن اعتماد فلسفة معينة في كتابة التاريخ ستجعل تلك الكتابة لا تحظى إلا برضا أتباع تلك الفلسفة.

ومن ثم فإن من الأفضل اعتماد منظور علمي عام متفق عليه بين الغالبية العظمى من أبناء الأمة لكتابة تاريخها كالتزام المؤرخ بقول الحقيقة التاريخية ومراعاة قانون التطور عند دراسة الماضي وعدم محاولة تفسير التاريخ بعامل واحد كالعامل المادي أو الروحي، والانطلاق في دراسة تاريخ الأمة من الإيمان بوجودها وقدرتها على العطاء الحضاري، والصمود في وجه مختلف أنواع التحديات، ومحافظتها على سمات وخصائص متميزة عبر مراحل التاريخ المختلفة.

2- إن دراسة التراث العربي تشير إلى اتفاق توجهات المؤرخين العرب مع المنهج الحضاري في دراسة التاريخ كما أن هذا المنهج يتفق مع الاتجاهات الحديثة التي أخذت في الانتشار بين أوساط المؤرخين في الغرب وبقية أنحاء العالم منذ منتصف القرن الثامن عشر، وهو بالإضافة إلى ذلك، يساعد المؤرخ على إبراز المنجزات الحضارية للأمة العربية وخدمتها للإنسانية منذ أقدم العصور التاريخية وحتى مطلع العصر الحديث.

لذا فإن من الضروري الأخذ بهذا المنهج في كتابة تاريخ الأمة العربية من خلال الاهتمام بدراسة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفنية وتقديمها على الأوضاع السياسية لأن هذه الجوانب هي الأكثر ثباتاً وإشراقاً وتمثيلاً لشخصية الأمة عبر مراحل التاريخ المختلفة.

3- إن موقع الوطن العربي (الوسط) بين بقية أنحاء العالم، ودوره الحضاري المؤثر من أقدم العصور، جعل العربي يشعر بقوة انتمائه إلى مجموع النوع الإنساني منذ فجر التاريخ. لذا حرص المؤرخون العرب منذ بداية حركة التدوين على دراسة تاريخ الأمة في إطار تاريخ الإنسانية. ومن ثم فقد قدموا لتاريخ الأمة بدراسة تاريخ العالم بحدود المعلومات التي توفرت لهم فتحدثوا عن تكوين العالم، وخلق آدم أبي البشر.. ثم عرضوا لظهور الأنبياء والأمم التي أرسلوا

إليها وتكلموا عن الأمم المجاورة للعرب كالروم والأحباش والفرس وغيرهم وعلاقتهم ببعضهم وبالعرب، ثم كرسوا بعد ذلك جهودهم لمتابعة تاريخ العرب وخاصة بعد ظهور رسالة الإسلام[1].

إن متابعة هذا التوجه وفق أحدث ما توصل إليه العلم ودراسات التاريخ والآثار مسألة ضرورية في ضوء التطورات المعاصرة التي قربت المسافات بين مختلف الأمم والأوطان بفضل وسائل المواصلات الحديثة وثورة التكنولوجيا في مجال جمع وتبادل المعلومات.

4- إن دراسة تاريخ الأمة العربية تنطلق من الحاضر باتجاه دراسة الماضي، وليس العكس، ومن ثم فإن متابعة حياة وأعمال وعلاقات أبناء الوطن العربي من المحيط إلى الخليج منذ أقدم العصور حتى الوقت الحاضر باعتبارهم يشكلون في الوقت الحاضر أبناء وطن واحد وأمة واحدة ينبغي أن تشكل المحور المركزي الذي تدور حوله الدراسة. صحيح أن أبناء الأمة العربية المعاصرة لم يكونوا هكذا على مدار التاريخ من حيث المكونات والسمات العامة المشتركة، كما أن الوطن العربي الحالي لم يكن ثابتاً بهذه الحدود عبر حقب التاريخ المختلفة، غير أن ذلك لا يمنع من دراسة التطورات التي شهدها والمؤثرات التي تعرض لها حتى انتهى إلى ما هو عليه في الوقت الحاضر.

5- وبناء على ما تقدم فإن جميع الأقوام التي عاشت في أي جزء من الوطن العربي واندمجت بأبنائه واكتسبت ثقافته في أية حقبة من حقب التاريخ ينبغي أن تدرس باعتبارها جزءا أو رافداً من الروافد التي ساهمت في تكوين الأمة العربية بصورتها المعاصرة وذلك لأن مفهوم العروبة (الإسلامي والمعاصر) يقوم على أساس الثقافة والسجايا والانتماء وليس على أساس النسب أو العنصر. كما أن الثقافات والحضارات كافة التي نشأت على أرض الوطن العربي في أية حقبة من الحقب التاريخية هي جزء من التراث الحضاري العربي، وينبغي على الباحثين دراستها ومحاولة التعرف على مكوناتها وعوامل التأثر والتأثير بينها وبين بقية حضارات الوطن العربي للتوصل إلى فهم أفضل لطبيعة الحضارة العربية الإسلامية التي استوعبت وتمثلت معطياتها التي كانت بعض جوانبها ما زالت

(1) راجع على سبيل المثال الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مصر 1967، ج1 - ج2.

قائمة عند ظهور الإسلام.

6- إن مفهوم الأمة قد تغير وتطور عبر التاريخ سواء أكان ذلك من حيث المقومات الواجب توافرها في الأمة أو من حيث السمات التي تحملها، طبقا للمرحلة التاريخية التي مرت بها كل أمة وحسب الظروف والأحوال التي اكتنفت حياتها. ومن ثم فإنه ليس من المفيد عند دراسة نشأة الأمة وتطورها أن نعتمد تعريفا عصريا جامدا ليكون أساساً للدراسة.

7- تؤكد الدراسات التاريخية أن العراق ومصر والشام كانت موطن أقدم الحضارات الإنسانية. وليس ثمة حاجة للتأكيد على أن الحضارات الكبرى لا يمكن أن تصنعها إلا أمم عظيمة مبدعة. غير أن من المؤسف أن كثيراً من الدراسات تؤكد على "الآثار" الحضارية لهذه المنطقة وتهمل دراسة حياة الأمة التي أبدعت تلك الآثار. بل إن من الباحثين في تاريخ الحضارات من ذهب إلى أن الأمة هي نتاج الحضارة وليس العكس كما فعل اشبنكلر[1]. وهذا منتهى الإجحاف في حق الأمة صاحبة الحضارة.

إن من الضروري أن يتم الربط عند كتابة التاريخ الشامل للأمة، بين الأمة والحضارات التي أنتجتها، مع إعطاء أهمية خاصة لدراسة العلاقات بين الأقوام والشعوب التي تكونت منها الأمة، سواء أكانت تلك الأقوام تقيم في شبه جزيرة العرب أو في بلاد وادي الرافدين أو بلاد الشام أو وادي النيل أو غيرها.

كما أن من المفيد لتأكيد الوحدة الحضارية للأمة دراسة الحضارات التي قامت في الوطن العربي على أساس مقارن، وإبراز جوانب التشابه والتأثر والتأثير فيما بينها.

8- لقد درج المؤرخون على دراسة المعطيات الحضارية للأمة في إطار الحياة السياسية للدولة أو الدول التي تحكم الأمة.

والحقيقة، أن الظاهرة الحضارية أوسع مدى وأعمق تأثيراً من أن يتسع لها إطار الدولة الزماني والمكاني، فكثيراً ما تنشأ الحضارة قبل نشوء الدولة وتستمر بعد زوالها لفترة طويلة. بل إن العديد من الدول تنشأ وتزول في إطار الحضارة الواحدة، بل إن الموطن الذي تنشأ عليه الحضارة والأقاليم التي تمد إليها تأثيرها، يتجاوز في كثير من الأحيان حدود أية دولة من الدول.

---

(1) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج2، ص483.

وقد لاحظ توينبي هذه الحقيقة، فعمل على دراسة الحضارات في إطار المجتمعات التي ظهرت وانتشرت فيها وليس في إطار الدولة أو الدول[1].

إن ما تقدم يشير إلى ضرورة دراسة الظاهرة السياسية في إطار الظاهرة الحضارية وليس العكس، إن أتباع هذا المنهج في دراسة التاريخ العربي بجميع مراحله سيساعدنا على تجاوز كثير من الإشكاليات التي نجمت عن ظاهرة عدم الاستقرار السياسي في الوطن العربي، الذي تمثل في ظاهرة قيام الدول وسقوطها خلال فترات قصيرة، أو انقسام الدولة الواحدة على نفسها إلى عدة دول مع بقاء الأمة وحضارتها موحدة كما حصل في ظل الحضارة العربية الإسلامية.

1 - إشكاليات كتابة تاريخ الأمة الحضاري:

في الوقت الذي يساعد المنهج الحضاري على حل كثير من إشكاليات تاريخ الأمة العربية ويحقق العديد من المزايا التي تساعد على إبراز وحدة الأمة ومعطياتها الحضارية، فإن تطبيقه يضعنا أمام العديد من الصعوبات والإشكاليات التي تحتاج إلى معالجة علمية متأنية، نعرض فيما يأتي أهمها:

1 - إن تقسيم التاريخ إلى قديم ووسيط وحديث، تقسيم غربي يستند إلى دراسة التاريخ الأوروبي على أساس سياسي. ومن ثم، فهو لا يصلح لدراسة التاريخ وفقا للمنهج الحضاري، كما أن هذا التقسيم غير مناسب لدراسة تاريخ الأمم الأخرى لأن هذا التقسيم وضع في الأصل لدراسة التاريخ الأوروبي ومن ثم فإن استخدام الأوروبيين له لدراسة تاريخ العالم يعبر عن إحساسهم بأن أوروبا هي مركز الكون وأن جميع أمم وحضارات العالم هي توابع تدور في فلكها.

لذا نلاحظ أن بعض مؤرخي الحضارة الغربيين وعلى رأسهم اشبنكلر وتوينبي ينتقدون هذا التقسيم ويحاولون دراسة الحضارات استناداً إلى تقسيمات جديدة تنسجم مع طبيعة المنهج الحضاري[2].

إن ما تقدم، يجعل مسألة التخلي عن هذا التقسيم عند دراسة تاريخنا مسألة ملحة من زاوية نظر منهجية وسياسية. فهل نستطيع تقديم البديل؟

---

(1) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج1، ص19، 59.

(2) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج1، ص59 - 63، توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج1، ص 59 - 65.

لقد حاول رواد المنهج الحضاري في دراسة التاريخ، ابن خلدون[1] واشبنكلر[2] وتوينبي[3] تقسيم المراحل التي تمر بها كل حضارة استنادا إلى دورة حياتها الداخلية الخاصة من ولادة وشباب وشيخوخة وموت أو من شتاء وربيع وصيف وخريف، إلا أن هذا التقسيم والفهم، "العضوي" للحضارات، جعل منهجهم يتعرض لنقد شديد لأن الحضارات هي مجرد منتظمات ثقافية - اجتماعية فلا يصح تطبيق قوانين الحياة العضوية عليها من ولادة وشباب وشيخوخة وموت[4].

فإذا استبعدنا التقسيم الحيوي من مجال البحث، فما هو التقسيم الأمثل لدراسة تاريخ أمتنا الحضاري ربما كان من المناسب اعتماد تقسيم يقوم على عنصرين أساسيين هما:

أ - تقسيم التاريخ العربي إلى حقب زمنية استناداً إلى النظام الحولي في دراسة التاريخ.

ب - استخدام بعض الأحداث السياسية ذات الدلالة الحضارية العميقة لتحديد بداية ونهاية كل حقبة زمنية[5].

2 - الوحدة والتنوع في الحضارة:

إن فكرة الوحدة والتنوع في الحضارة التي يطرحها علماء الأنثربولوجيا، تحاول تفسير العلاقة بين الحضارة الكبرى والحضارات المحلية التي يسمونها ثقافات أو تقاليد.

إن الحضارة الكبرى في فترة نموها وانتشارها تملك القدرة على احتواء الثقافات المحلية في إطارها، فتمنح تلك الثقافات هويتها ومفاهيمها العامة مع السماح لأتباع تلك الثقافات بممارسة تقاليدهم والعيش وفق قيمهم الحضارية القديمة بشرط عدم تصادمها مع الأطر والمفاهيم العامة للحضارة الكبرى، وهكذا يتسنى للحضارة أن

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص170 - 171.

(2) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج1، ص218.

(3) توينبي، العالم والغرب، ص23 - 24، 61 - 67.

(4) خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، ص80 - 81.

(5) من أوضح الأمثلة على الأحداث السياسية ذات البعد الحضاري العميق هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة لذا فقد اتخذه عمر ﷺ بداية للتاريخ الهجري.

تحافظ على وحدتها العامة مع السماح بقدر من التنوع الثقافي في داخلها.

لقد حاول العديد من الباحثين استخدام هذه الفكرة في دراسة تاريخ الحضارات الكبرى ومنها حضارات الوطن العربي[1].

ورغم أن هذه الدراسات ما زالت حديثة ويمكن تأشير الكثير من المآخذ والملاحظات حولها، خاصة وإنها مكتوبة من قبل مستشرقين، إلا أن دراستها بعقلية نقدية قد تفيد في التوصل إلى معالم خطة طموحة لدراسة مدى التواصل بين حضارات الوطن العربي القديمة وبين الحضارة العربية الإسلامية، ولتحديد أبعاد التفاعل بين هذه الحضارة والثقافات التي عاشت في إطارها كالثقافة اليونانية والفارسية والهندية وغيرها.

3 - أصالة العرب الحضارية:

في إطار حملة التشكيك بأصالة الأمة العربية وقدرتها على العطاء الحضاري، فقد ظهر الكثير من الكتابات في الغرب والشرق، تتناول الحضارة العربية الإسلامية بالدرس والتحليل، والمقارنة بين مكونات هذه الحضارة والحضارات غير العربية بروح من الشك يتجاوز في حدوده، الشك المنهجي المعترف به علميا.

إن كثيراً من هذه الكتابات تستهدف تحقيق الأمور الآتية:

أ - التشكيك في حقيقة وجود حضارة عربية من خلال نسبة معطيات هذه الحضارة إلى حضارات أخرى.

ب - التشكيك في الانتماء العربي للمجددين الذين قدموا مساهمات حضارية من خلال تبني مفهوم عنصري لا يعترف بصفة العروبة إلا لمن كان يحمل نسبا عربيا صحيحا، وهو أمر لا ينسجم مع مفهوم العرب والمنتسبين للعروبة كما قدمنا.

ج - التقليل من دور العرب في مجال العطاء الحضاري ومحاولة حصره بأضيق الحدود، إن لم يكن إلغاءه نهائيا.

إن أية كتابة لتاريخ الأمة الحضاري لا بدّ أن تتصدى لمثل هذه المحاولات التشكيكية بأسلوب علمي هادئ، يحاول إعطاء كل ذي حق حقه.

---

(1) راجع الدراسات التي نشرها كرونيبام، الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية، ترجمة د. صدقي حمدي، بغداد 1966، وكذلك اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، توينبي، مختصر دراسة في التاريخ.

4 - مصير الحضارة العربية الإسلامية ومستقبلها:

إن من يدرس تاريخ الحضارة العربية الإسلامية لا يملك أن يتجاهل بعض الأمور التي طرحت حول مستقبل ومصير هذه الحضارة والتي تتلخص في موقفين رئيسيين:

أ - أصحاب النظرية العضوية للحضارة، وهم يرون أن الحضارة كأي كائن عضوي تولد وتنضج وتشيخ وتموت وكان من أبرز القائلين بهذه النظرية اشبنكلر وتوينبي فقد ذهب اشبنكلر رغم إشادته بمعطيات الحضارة العربية ودورها في التاريخ إلى أن هذه الحضارة قد ماتت منذ غزو المغول لبغداد في سنة 1258م. ومن ثم فلم يعد لها دور تؤديه على مسرح الحياة منذ ذلك التاريخ[1]. أما توينبي فإنه يرى أن الحضارة العربية الإسلامية قد توقفت عن النمو من الداخل منذ الغزو المغولي لبغداد. وهي تمر منذ ذلك الوقت بدور الانحلال الذي سينتهي بالموت[2]. ومن ثم، فقد كان من الواجب على أبناء هذه الحضارة المسارعة إلى الالتحاق بركب الحضارة الغربية منذ زمن بعيد (منذ القرن السابع عشر على الأقل)[3] بحسب ما يرى توينبي.

ب - أصحاب نظرية الحوار الحضاري: يرى أصحاب هذه النظرية أن الحضارات لا تشكل كائنات عضوية حية كي تطبق عليها المفاهيم آنفة الذكر، وإنما هي منتظمات ثقافية (تتواجد فيها معا عناصر عديدة من الأنظمة والتكتلات الاجتماعية - الثقافية، الكبيرة والصغيرة، تتواجد منسجمة في جانب ومتجاورة أو متباينة في الجانب الآخر)[4]. إن هذه المنتظمات الثقافية الاجتماعية التي تتكون منها الحضارة لا تعيش منعزلة عن المجتمع الذي يحملها، بل إنها تنمو بنموه وتتطور بتطوره.

لقد التقت آراء دعاة النهضة العربية المعاصرة في موقفها من التراث، مع أصحاب هذه النظرية، فرفضت الموقف المتحلل من التراث والموقف الجامد منه، لأن الأول يهجر التراث كما لو أنه عبئ فيفقد الأمة هويتها الحضارية وأما الثاني فإنه يأخذ

---

(1) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج3، الجداول الملحقة، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص245.

(2) توينبي، بحث في التاريخ، ترجمة طه باقر، بغداد 1955م، ج1، ص22 - 23.

(3) توينبي، العالم والغرب، ص24.

(4) خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، ص108 - 109.

التراث بشكل تكرار للماضي فيحكم على الأمة المتمسكة بتراثها بالجمود والتحجر[1].

إن بعث التراث الحضاري للأمة يتم من خلال قراءة جديدة للماضي على ضوء معطيات المرحلة التاريخية الراهنة ومتطلبات النهضة العربية، ويتم ذلك من خلال الخطوات الآتية:

أ - استيعاب دقيق لواقع الأمة العربية ومتطلبات النهوض بهذا الواقع.

ب - فهم التراث على ضوء هذا الواقع والاستفادة المبدعة من خبرات وتجارب الأمة في شتى الحقول مع ضرورة التركيز على المبادئ والقيم الأصيلة دون الجوانب الشكلية والقيم التي جاوزها الزمن.

ج - الانفتاح على الحضارات الأخرى ومحاولة الاستفادة من تجاربها وعلى الأخص الحضارة الغربية المعاصرة[2].

إن هذا المفهوم للتراث والحضارة يلتقي كما قدمنا مع دعوات بعض الكتابات التي تعترف بقيمة ومكانة جميع الحضارات وتدعو إلى التفاعل بينها من خلال الحوار لصنع مستقبل أفضل لبني الإنسان. يقول روجيه جارودي: "إن ابتكار مستقبل حقيقي للإنسانية يقتضي، (العثور مجددا) على جميع أبعاد الإنسان التي نمت في الحضارات والثقافات اللاغربية"[3] والدخول معها في حوار لأن حوار الحضارات هو وحده الذي "يمكن أن يولد مشروعا كونيا يتسق مع اختراع المستقبل. وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع"[4].

وقد دعت منظمة اليونسكو إلى العمل في خطتها متوسطة الأجل (1977 - 1982م) إلى "المحافظة على الثقافة والتقنية والمؤسسات في طابعها الوطني الأصيل الذي يغني التراث البشري بالتعدد المتبادل للشعوب والحضارات دون مقاومة صيرورة التحديث والتعميم التي التزمت بها عميقاً حضارة العالم"[5].

---

(1) فرح، د. الياس، في الثقافة والحضارة، بغداد، 1979، ص87 - 88.

(2) فرح، د. الياس، مقدمة في دراسة المجتمع العربي، ص26.

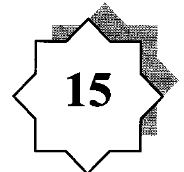
(3) غارودي، حوار الحضارات، ترجمة د. عادل العوا، بيروت، 1982، ص9.

(4) المرجع نفسه، ص9.

(5) سعدي، التنمية الثقافية في الدول العربية، في كتاب التنمية الثقافية تجارب إقليمية ترجمة سليم مكسور، بيروت 1983، ص290 - 291.

إن التطور الحديث قد تجاوز مرحلة تسلط الحضارة الغربية على العالم منذ انتهاء الحرب العالمية، واتجهت الجهود نحو بناء حضارة العالم من خلال مساهمة أبناء جميع الحضارات الإنسانية.

إن أبناء الأمة العربية الذين ساهموا على مدار التاريخ في تقدم الإنسانية من خلال عطائهم الحضاري المتميز لا بدّ أن يكون لهم دورهم في بناء وتطور العالم المعاصر.



مفهوم التراث في الفكر العربي وإشكالياته(*)

تمهيد:

يحتل التفكير بالتراث والعناية به مركزاً متميزاً في الفكر العربي المعاصر، ويثير النقاش حول الموقف من التراث ووسائل التعامل معه خلافات حادة في الرأي، فهناك من يرى ضرورة التمسك بالتراث والمحافظة عليه وتجديده وتوجيه حياتنا المعاصرة بما يتفق مع مبادئه وقيمه، وهناك من يعارض هذا الرأي، ويرى فيه مصادرة لحق الأمة (المعاصرة) في صنع حاضرها ومستقبلها، ومن ثم فهو يدعو إلى استيعاب معطيات التراث من خلال الدراسة التاريخية النقدية، ثم تجاوزها من خلال تقديم معطيات حضارية تنسجم مع روح العصر وتوجهاته، وثمة فريق ثالث يعلن عن اعتزازه بالتراث من خلال استلهام قيم التراث ومثله في صنع الحاضر والمستقبل، وهكذا... [(1)].

وقد لاحظ الباحث أنه على الرغم من خطورة النقاش حول هذه المسألة، فإن غالبية الباحثين لم يتوقفوا ليسألوا: ماذا نعني بالتراث؟.. وهل لدينا مفهوماً مشتركاً عنه؟.. وهل مفهوم التراث في الفكر العربي الإسلامي (الوسيط) هو المفهوم ذاته في الفكر العربي (المعاصر)؟.. وإذا كان في ذلك ثمة خلافٌ، فما سببه؟.. وهل توجد علاقة بين ذلك وبين مفهوم التراث في الفكر الأوروبي الحديث؟ إن الإجابة عن هذه التساؤلات ستعين على توضيح المسألة، وستسهم في حل عدد من الإشكاليات التي نشأت عن غموض مفهوم التراث وعدم تحديد أبعاده في الفكر العربي المعاصر.

مفهوم التراث في معاجم اللغة العربية:

إن كلمة (تراث) كلمة عربية أصيلة، مأخوذة من كلمة (وُرْث)، إذ قُلبت الواو إلى تاء فأصبحت تراث، لذا فإن علماء اللغة يرون أن الكلمات (ورث، تراث، إرث) ذات

(*) محاضرة قدمت في الموسم الثقافي لدائرة التراث العربي والإسلامي في المجمع العلمي العراقي، 1997/3/10، يراجع كتاب (التراث والنهضة)، بغداد، 1999، ص7 - 28.

(1) للمزيد من التفاصيل يراجع: الدكتور هاشم الملاح، إشكالية الحداثة والموروث، مجلة آفاق عربية، بغداد، عدد4، نيسان 1994، ص19 - 23.

معنى واحد، وهو: الميراث، أي ما يرثه الإنسان من قريبه الميت من مال أو حسب (أي نسب رفيع).

وقد رأى عدد من العلماء وجود اختلاف في المعنى بين كلمتي (ورث - تراث) وبين كلمة (إرث)، فقالوا: إن الورث والتراث يعني وراثة المال، أما الإرث فيتصل بوراثة الحسب، وهو الأصل، والأمر القديم يتوارثه الآخر عن الأول[1]، وإن مما يؤيد صحة هذا الرأي أن القرآن الكريم قد استخدم كلمة التراث بمعنى المال الموروث، فقال في معرض ذمه لمشركي مكة: ﴿ وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلاً لَّمًّا ۝ وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا ۝ ﴾[2]، أي أنكم تأكلون حصة اليتامى من الميراث فتضمون ميراثهم إلى ميراثكم، وتراثهم إلى تراثكم من تركة المتوفى[3].

وهكذا... فقد اختصت كلمة تراث بالجانب المادي من الميراث، واختصت كلمة إرث بالجانب المعنوي منه، لذا فقد وصلتنا عدد من الاستعمالات المجازية لكلمة إرث، نحو قول العرب: المجد متوارث بينهم، ونحو قول الحطيئة:

فإن تك ذا عز حديث فإنهم لهم إرث مجد لم تخنه زوافره

ونحو قول الرسول (ﷺ) في حديث الحج: إنكم على إرث أبيكم إبراهيم، أي إنكم على ملة إبراهيم، وفضلاً عما تقدم، فقد استعملت العرب كلمة إرث على سبيل الاستعارة والتشبيه فقالت: أورثه الشيء، أعقبه إياه وأورثه المرض ضعفاً، وأورثه الحزن هماً... وهكذا[4].

إن ما تقدم يدل على أن العرب لم يستخدموا قبل العصر الحديث كلمة (تراث) استخداماً ثقافياً - حضارياً كما نستخدمها في الوقت الحاضر، مما يشير إلى أنه قد طرأت على هذه الكلمة معاني اصطلاحية جديدة منحتها أبعاداً تتجاوز بكثير المعنى الأصلي لها، وعلى الرغم مما تقدم فقد استخدم القرآن الكريم كلمة (إرث) بطريقة

---

(1) الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي، بلا مكان، بلات، ج5، ص382 - 383، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، بيروت، بلات، ج1، ص44.

(2) القرآن الكريم، سورة الفجر: 19 - 20.

(3) القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، 1950، ج20، ص53.

(4) الزبيدي، تاج العروس، ج5، ص383، ابن منظور، لسان العرب، ج1،، ص44.

يمكن أن تفسر تفسيراً ثقافياً أو حضارياً، إلا أن المفسرين واللغويين القدامى لم يذهبوا في تفسيرها هذا المذهب مما يدل على غياب هذه الإشكالية عن أذهانهم.

ومع ذلك فقد حاول بعض الباحثين المعاصرين إبراز هذا البعد الثقافي لكلمة (إرث - تراث) استناداً إلى آيات القرآن الكريم، وعلى سبيل المثال فقد نشر الدكتور أكرم العمري دراسة تشير إلى أن كلمة تراث قد وردت في القرآن الكريم بمعنى الإرث الثقافي والديني، فقال: "وهكذا فإن كلمة (التراث) في لغة العرب تعني الميراث، وهو يشمل المال والأحساب، وقد ورد في القرآن للدلالة على الميراث الديني والثقافي قوله تعالى في دعاء زكريا عليه السلام: ﴿ يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ﴾ [مريم: 6]، فإنه يعني وراثة النبوة والفضيلة دون المال، فالمال لا قدر له عند الأنبياء حتى يتنافسوا فيه، وكذلك في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ ﴾- [فاطر: 32]، فالمقصود هنا "وراثة الاعتقاد والإيمان بالكتب المنزلة قبل القرآن"[1].

وقد أضاف الباحث إلى أن الصحابي أبا هريرة (ﷺ) قد استخدم تعبير "ميراث" للدلالة على التراث العقيدي والثقافي فقال مخاطباً عدداً من الصحابة (رضي الله عنهم) بقوله: (أنتم هنا وميراث محمد (ﷺ) يوزع في المسجد..) فلما انطلقوا إلى المسجد اندهشوا إذ لم يجدوا سوى حلق الذكر وتلاوة القرآن، فأوضح لهم أبو هريرة (ﷺ) أن هذا هو ميراث محمد (ﷺ)[2].

في ضوء ما تقدم، فقد توصل الباحث إلى أن التراث في لغة العرب معناه الميراث، وإنه يطلق على وراثة المال والحسب وكذلك العقيدة والدين، فالتراث الإسلامي (بحسب تعبيره) (هو ما ورثنا عن آبائنا من عقيدة وثقافة وقيم وآداب وفنون وصناعات وسائر المنجزات الأخرى المعنوية والمادية، ومن ثم فلن يقتصر التراث على المنجزات الثقافية والحضارية والمادية، بل إنه يشمل على الوحي الإلهي "القرآن والسنة الذي ورثناه عن أسلافنا")[3].

---

(1) العمري، د. أكرم ضياء، التراث والمعاصرة، قطر، ط2، 1985، ص26 - 27.

(2) المرجع نفسه، ص27.

(3) المرجع نفسه، ص27.

أمام هذا المفهوم الواسع للتراث الذي عرضناه آنفاً... ألا يحق لنا أن نتساءل ألا يمثل هذا المفهوم الشمولي إعادة قراءة (معاصرة) لمفاهيم إرث وتراث القديمة في ضوء المفاهيم المعاصرة التي شاعت في أوساطنا بتأثير الثقافة الغربية؟... وإلا، لماذا لم ينتشر هذا المفهوم في معاجم اللغة العربية وكتب التراث طوال الحقب التاريخية الماضية؟!.

مفهوم التراث في الغرب:

شهدت أوروبا في القرن التاسع عشر توسعاً كبيراً في الدراسات التاريخية والحضارية، وأخذت كل أمة من الأمم تولي عناية خاصة بتراثها الثقافي وإبراز عوامل التأثر والتأثير بينه وبين تراث الأمم الأخرى[1]، وقد تحول الموقف من التراث وأسلوب التعامل معه إلى موقف سياسي تحركه عوامل واعتبارات فكرية وعقائدية في أواخر القرن التاسع عشر، كما نشاهد ذلك في روسيا القيصرية إذ كان هناك من يرى ضرورة التمسك بالتراث والحفاظ عليه، وكان هناك من يعارض هذا التحمس للتراث بكل جوانبه وأبعاده ويدعو عوضاً عن ذلك إلى إحياء ما هو مفيد وصالح من التراث وإهمال الأمور التي جاوزها الزمن من التراث[2].

وقد تزايد اهتمام الغربيين بالتراث في القرن العشرين وأخذت الحكومات الغربية وبخاصة منذ منتصف هذا القرن تولي عناية كبيرة به لأنه يرتبط بمفهوم الثقافة للأمم وسبل المحافظة عليها في مواجهة عالمية الثقافة، ويلاحظ أن مفهوم التراث في الغرب الذي يعبر عنه باللغة الانكليزية بكلمة (**Legacy**) وبالفرنسية بكلمة (**Tradition**) قد أصبح موازياً لمفهوم الثقافة (**Culture**) أو الحضارة (**Civilization**)، ومن ثم فقد قسم إلى: تراث مرئي كالمباني القديمة، والآثار التي تضمها المتاحف عادة، وتراث غير مرئي كالتقليد الثقافي والذهني عند مجموعة بشرية ما، وتحافظ المكتبات ودور المحفوظات على آثاره المادية كالمخطوطات، ويمثل هذا التراث فكر وتقاليد الأجيال

---

(1) بارنز، هاري المر، تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة د. محمد عبد الرحمن برج، مصر، 1987، ص 158 - 167.

(2) أشار الدكتور محمد عمارة إلى أن لينين كتب مقالاً في سنة 1897م قال فيه إن الماركسيين الروس - يهتمون بالمحافظة على الجوانب التقدمية والمشرقة من التراث ولا يحفظون التراث كما يحفظ القيمون على الأرشيفات الأوراق القديمة.

القديمة من علماء ومفكرين ومسؤولين سياسيين وأفراد عاديين كانوا شهوداً على أحداث عصرهم[1].

وقد أثار الاهتمام بالتراث في الغرب تساؤلات: (عما إذا كان التراث الثقافي الأوروبي يمثل حتى الآن قيمة ثقافية فاعلة، أي عما إذا كان لا يزال حياً في الضمير الفردي والجماعي كعنصر من عناصر التنمية الثقافية، أو يجسد على العكس دليلاً مادياً على زوال الثقافات الماضية وعدم تلاؤمها العميق مع طرائق العيش والتفكير الحالية)[2]، وأيًا كانت الإجابات على هذه التساؤلات، فإن الحكومات الغربية ترى أنه لا يمكن الفصل بين الماضي والحاضر، فهما: (يشكلان استمرارية عضوية تعبر عن أهمية التأصيل التاريخي في تحديد الهوية الثقافية الأوروبية، وكذلك فإن إبقاء التراث الثقافي والتاريخي بكل أشكاله وإعادة إنعاشه والتعرف عليه بشكل أفضل هي مهمات عامة على قدر من الأهمية توازي الحماية البسيطة)[3].

وفضلاً عما تقدم، فقد أخذت أوروبا منذ مطلع القرن الاهتمام بتراث الأمم القديمة وتأثير تراثها على تكوين الحضارة الغربية، فصدرت في بريطانيا سلسلة كتب عن تراث اليونان، وتراث روما، وتراث القرون الوسطى، وتراث الإسلام[4]، وبالنظر لأهمية كتاب (تراث الإسلام) على المفهوم الثقافي للتراث في الفكر العربي المعاصر سنقدم تعريفاً موسعاً بهذا الكتاب في السطور الآتية: لقد وضع مشروع هذا الكتاب المستشرق البريطاني توماس ارنولد وقام بكتابة بحوثه مجموعة من المستشرقين، ونشر باللغة الانكليزية في سنة 1931م بعنوان (**Legacy of Islam**)، ثم ترجم إلى العربية في القاهرة في سنة 1936م، وأعيدت ترجمته في العراق في سنة 1954م[5]، لقد كان الهدف من تأليف هذا الكتاب كما أوضح (الفرد غيوم): (كشف النقاب عن العناصر

---

(1) كلود فايريزيو، التنمية الثقافية في أوروبا، دراسة منشورة في كتاب: التنمية الثقافية تجارب إقليمية، تأليف عدد من خبراء اليونسكو، ترجمة سليم مكسور، بيروت 1983، ص371 - 372.

(2) المرجع نفسه، ص371.

(3) المرجع نفسه، ص372.

(4) غيوم، الفرد، تراث الإسلام، ترجمة جرجيس فتح الله، بيروت، 1978، ص7.

(5) مصطفى، د. شاكر، مقدمة كتاب تراث الإسلام، تصنيف بوزورث وشاخت، الكويت 1988، ج1، ص5.

المقتبسة من العالم الإسلامي التي تشربت بها حضارة أوروبا)[1] في مجالات الفن والعمارة والأدب والقانون وعلم الكلام والعلوم الطبيعية وغيرها من المجالات الثقافية والحضارية.

وبالنظر لتقادم العهد بالمعلومات التي تضمنها هذا الكتاب فقد قامت مجموعة من المستشرقين بإعادة كتابة مواضيع هذا الكتاب مع عدد من التعديلات والإضافات ثم قاموا بنشره باللغة الانكليزية في سنة 1973م... ولم يلبث الكتاب أن ترجم إلى العربية ونشر بالعنوان ذاته (تراث الإسلام) في ثلاثة أجزاء في سنة 1988م[2].

لقد أوضح جوزيف شاخت الذي كان صاحب فكرة إصدار الطبعة الجديدة من تراث الإسلام في مقدمته للكتاب أن (كلمة تراث في هذا الكتاب تستخدم بمعنيين، أنها تعني إسهام الإسلام في إنجازات النوع الإنساني بكل مظاهرها، وتعني اتصال الإسلام ولقاءه وتأثيراته على ما يحيط به من العالم غير المسلم... أن كتاب تراث الإسلام يتناول الإسلام على أنه حضارة وليس ديناً فحسب... لهذا فبالإضافة إلى الفصول التي تدور حول علم الكلام الإسلامي والفلسفة والتصوف وحول الفقه الإسلامي والنظرية الدستورية، فإن الكتاب يتضمن فصولاً أخرى - وهي الأكثرية - حول مظاهر التاريخ السياسي والاقتصادي والثقافي الإسلامي، وحول الطب الإسلامي والعلوم والموسيقى...)[3].

وقد أضاف (شاخت) أن هذا الكتاب يقتصر في دراسته لتراث الإسلام على العصر الإسلامي الوسيط الذي ينتهي بغزو نابليون لمصر في حوالي سنة 1800م لأنه (من المستحيل أن يتضمن مؤلف له مثل هذا المنظور الواسع للحركات الحديثة والمعاصرة للإسلام بما فيها من أمور ما تزال حية معايشة وبالتالي غير حاسمة)[4].

إن ما تقدم، يشير إلى أن شاخت يرى أن التراث الإسلامي مرادف للحضارة الإسلامية بكل مضامينها ومعطياتها وأن أمة الإسلام أسهمت وما زالت تسهم من خلال هذه الحضارة أو التراث في خدمة الإنسانية وهي لم تتوقف عن العطاء حتى

---

(1) غيوم، تراث الإسلام، بيروت، 1978، ص7.
(2) شاخت وبوزوث، تراث الإسلام، الكويت، 1988، ج1، ص5 - 7، 12 - 14.
(3) شاخت المرجع نفسه، ص15 - 16.
(4) المرجع نفسه، ص16.

الوقت الحاضر إلا أن دراسة معطيات الأمة الحديثة والمعاصرة غير ممكنة وفقاً لمناهج البحث العلمية لأنها (تتضمن أموراً لا تزال حية معايشة وبالتالي غير حاسمة).

إن ما تقدم، يؤكد أن المفهوم الواسع للتراث الذي يتبناه بعض الباحثين العرب المعاصرين هو امتداد للمفهوم الغربي للتراث وليس للمفهوم العربي الإسلامي القديم.

مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر

على الرغم من كثرة الكتابات التي ظهرت في الفكر العربي المعاصر عن التراث، إلا أن ما كتب عن (مفهوم التراث) بلغة علمية دقيقة كان قليلاً، لذا فإننا سنقوم بعرض موجز لعدد من هذه الكتابات على أمل الوصول إلى تأصيل المفهوم الحديث للتراث في ثقافتنا العربية المعاصرة لأن ذلك يشكل مقدمة ضرورية لتحديد موقفنا من التراث وكيفية الاستفادة منه في بناء الحاضر والمستقبل. إن الباحث سيعمل على عرض آراء ثلاثة باحثين في هذا المجال بأسلوب محايد وفي إطار السياق الفكري الذي قدموا فيه آراءهم من أجل تحقيق الوضوح والموضوعية في البحث.

1- يعرض الدكتور عبد الله العروي مفهومه للتراث في إطار دراسة نشرها عن الانبعاث الحضاري، وهو يمهد لبحثه بالقول أن الكتاب العرب والمستشرقين كانوا يستعملون في القرن الماضي كلمات مثل الدين والثقافة والحضارة والآداب لتؤدي معاني بعيدة عن المعنى الذي تمثله اليوم عندما نستعمل كلمات تراث، وعلى الرغم من التقدم الذي تحقق منذ ذلك الوقت وحتى الوقت الحاضر في توضيح مفهوم التراث، فإن هذا المفهوم ما يزال بحاجة إلى نقد وتمحيص[1]، يرى الدكتور العروي أن مفهوم التراث كما نستعمله اليوم مستعار من الفكر الغربي، ويقابل كلمة (تراث) في اللغة الفرنسية مصطلح (ترادسيون - **Tradition**)، ويستعمل الغربيون هذا المصطلح في علم الاجتماع: (كل ما هو موروث في مجتمع معين عن الأجيال الغابرة: العادات، الأخلاق، الآداب، التعابير، التنظيمات...) ولا يقتصر التراث في هذا المجال على المدونات والآثار المادية، بل يمتد ليشمل المرويات التي وصلتنا عن طريق السماع أيضاً[2]، أما في علم الكلام (اللاهوت) فيستعمل مصطلح التراث ليعني: (الاتجاه الفكري الذي اختارته وسارت عليه منظمة معينة: حينئذٍ تكون الكلمة المقابلة -

---

(1) العروي، د. عبد الله، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الدار البيضاء، 1984، ط2، ص191.

(2) المرجع نفسه، ص191 - 192.

لترادسيون - هي كلمة سنة)[1] في اللغة العربية.

يتضح مما تقدم، أن مصطلح تراث هو مفهوم مشترك بين مصطلحي التراث بمعنى الثقافة أو الحضارة بكل ما ينضوي تحتها من مفردات وتفاصيل (علوم، آداب، فنون، نظم ومؤسسات...) والسنة بمعنى الطريقة أو المنطق الذي يوجه الثقافة ويحكم مساراتها، فالسنة بحسب هذا المعنى الأخير هي منطق الثقافة، وهي بالنسبة للثقافة العربية البنية المشتركة لكل منظومتها التعبيرية (اللغة، السلوك، الخيال، المجتمع...)[2]، وقد توصل الدكتور العروي إلى أن (التراث بمعنى السنة) لا بدّ أن يتضمن تأويلاً واختياراً (لان المنطق تعبير، فإنه بالضرورة تأويل، وبالتالي اختيار)[3].

وهكذا فقد أوضح الدكتور العروي من خلال هذين المعنيين للتراث (أهمية التمييز بين منطق الثقافة وبين الأعمال الثقافية، الأعمال موروث جامد، لكن المنطق هو الذي يجعل المرء يهتم بهذا العمل أو ذاك، فالمنطق يشير إلى مجرى الحياة إلى التحول والتطور في حين التراث يشير إلى المعنى الجامد الأبدي)[4].

إن المفاهيم الآنفة الذكر هي مفاهيم غربية عن التراث وأسلوب التعامل معه، وقد حاول الدكتور عبد الله العروي استخدامها في دراسة التراث العربي وهي تمثل اجتهاداً في مجال فهم التراث ومحاولة استخدامه في تحقيق الانبعاث الحضاري للأمة، ولكنه اجتهاد يقف إلى جانب اجتهادات أخرى، وهكذا فإن مقتضيات البحث تفرض علينا أن نعرض لاجتهاد آخر في هذا المجال، ونعتقد أن من المناسب أن نعرض (نظرية التراث) كما قدمها الدكتور فهمي جدعان.

2- أوضح الدكتور فهمي جدعان أن ما يدعوه إلى الاهتمام بالتراث وتقديم دراسة واسعة عن (نظرية التراث) هو أن جميع القرائن تشير إلى أن (قضية التراث ستظل أحد هواجسنا الرئيسة في السنوات القابلة من هذا القرن وإلى أنها إن لم توضع بعد ذلك وضعاً صحيحاً، قد تصبح مصدر قلق مقيم وحيرة دائمة للأجيال التي ستنحدر من

(1) المرجع نفسه، ص192.
(2) المرجع نفسه، ص196.
(3) المرجع نفسه، ص196.
(4) المرجع نفسه، ص196.

أصلابنا)[1]، وقد أشار إلى أن أول مهمة تلقانا على طريق دراسة التراث ومعالجة إشكالياته (هي من غير شك مهمة تحديد التراث وبيان حدوده وعناصره، ذلك أن مفهوم التراث يبدو في فكرنا العربي المعاصر، واحداً من أكثر المفاهيم تجديداً وإثارة للبس والإبهام، فنحن لا نستخدم التراث استخداماً واحداً وبالمعنى نفسه دوماً، وإنما نستخدمه على أنحاء متعددة متفاوتة في الدقة والوضوح فهو تارة (الماضي) بكل بساطة وتارة العقيدة الدينية نفسها، وتارة الإسلام برمته، عقيدته وحضارته، وتارة (التاريخ) بكل أبعاده ووجوهه...)[2].

ومن أجل تحقيق هذه الهدف فقد تجنب الدكتور جدعان كلا من أسلوب التبسيط والتجريد في تعريف التراث، ولجأ عوضاً عن ذلك إلى تعريفنا بالتراث عن طريق (الرسم)، أي عن طريق إجراء عملية (إحصاء) شامل لمادة التراث وعناصره، أي لكل ما ينضوي تحت مفهوم التراث، وقبل إن يقوم بعملية الحصر والإحصاء حاول أن يحسم مسألة مثيرة للالتباس والجدل، وهي من هو الذي يصنع التراث؟ هل الإنسان (أم) هو الله؟... فقرر: (ان التراث هو في كل الأحوال عمل أو انجاز إنساني خالص، فنحن لا نستطيع أن نتكلم على التراث إلا حين نكون بصدد مبدعات إنسانية، الإنسان فيها هو الصانع وهو السيد وهو المتمثل وهو المورث للآتي من بعده... وهذا يعني أنه لا مدخل ذاتياً للأمور الإلهية في دائرة التراث، فالله ليس منجزاً لتراث أو صانعاً له: وهو ليس مورثاً لمنجزات تراثية)[3]، وقد خلص الدكتور جدعان من هذه المقدمة إلى القول: (إن العلاقة بين (التراث) وبين (المقدس) علاقة مصطنعة تماماً، ولكن لا بدّ من أن ثمة سبباً أو علة لدخول (المقدس) في التراث، بكل تأكيد وهذه العلة آتية لا شك، من توهم دخول القرآن نفسه والسنة النبوية نفسها في التراث باعتبار أنهما بحسب هذا التوهم عنصران مكونان من عناصر التراث، وهذا الدخول المتوهم هو الذي أضفى على التراث طابع (المقدس) ومن المؤكد أيضاً أن (علوم القرآن) و(علوم الحديث) وعلم (أصول الدين) والفقه وأصوله - أي العلوم الدينية - قد عززت هذه الشبهة أو هذا الوهم، لكن الحقيقة أن هذا التوهم هو مجرد وهم لأن القرآن ليس هو علوم

(1) جدعان، د. فهمي، نظرية التراث، عمان، 1985، ص13.

(2) المرجع نفسه، ص15 - 16.

(3) المرجع نفسه، ص17.

القرآن، ولأن علم أصول الدين أو الفقه ليست هي الدين نفسه، فهذه العلوم جميعاً لا استثناء لواحد منها هي (كلام) تاريخي على الدين وعلى الوحي، وهي بهذا الاعتبار تاريخية إنسانية، أما الوحي نفسه فهو الإلهي وهو المجاوز للتاريخ، تلك العلوم تراث أما الوحي فليس بتراث)[1].

ويضيف الدكتور جدعان قائلاً: (إن دخول (اللغة العربية) نفسها - وهي لغة القرآن - في دائرة التراث قد أضفى بدوره طابعاً مقدساً على التراث، وقد عزز هذا الطابع ارتباط اللغة بمسألة الهوية القومية وإعادة تحديد الوجود التاريخي للأمة العربية وبيان فرادتها وكينونتها المتميزة، غير أنه لم يكن من الضروري، لهذا الفرض إضفاء طابع غير عادي على اللغة العربية ومحمولاتها الثقافية، والنظر إليها باعتبارها امتداداً للملأ الأعلى أو للتجربة الرحمانية مثلاً، ذلك أن اللغة الوحيدة التي لها هذا الامتداد هي (لغة الوحي) أو (كلام الله) نفسه، أما الكلام (الآخر) فيجري عليه ما يجري على أية ظاهرة طبيعية خاضعة للتبدل والتغير والتطوير)[2].

وهكذا يخلص الدكتور جدعان إلى أن (إخراج الدين - أي القرآن والسنة نفسهما - من دائرة التراث، والتمييز بين الدين وعلومه، وبين لغة الوحي واللغة الأخرى، من شأنهما أن يردا الأمور إلى نصابها وذلك أن العلوم الأخرى والتقنيات والقيم لا تثير أي إشكال خاص إذ لا مفر من الاعتراف بأنها مبدعات إنسانية مرتبطة بشروط زمنية مشخصة يستطيع البحث الأكاديمي الرصين تحديدها وبيان طبيعتها والكشف عن قوانين ظهورها وتطورها وعن علل ومسوغات نجومها وأفولها في التاريخ)[3].

إن التراث يقابل عند الدكتور جدعان الحضارة، والتراث العربي الإسلامي هو الحضارة العربية الإسلامية بكل مكوناتها ومعطياتها، وهو يرى أن هذه الحضارة هي تعبير عن شخصية الأمة الحية المتجددة فهي في الوقت الذي تعتز فيه بماضيها ومنجزاتها تواصل صنع حاضرها ومستقبلها عبر تجديد بعض جوانب التراث أو تجاوزها أو إبداع أمور جديدة، وبذلك يكون الموقف الطبيعي من التراث هو: (أننا في

(1) المرجع نفسه، ص18 - 19.
(2) المرجع نفسه، ص19.
(3) المرجع نفسه، ص19.

الوقت نفسه الذي نتلقى تراثنا فإننا نصنع تراثاً جديداً يغني التراث الذي تلقيناه أو ورثناه، بحيث يصح القول أن مهمتنا لا تنحصر فقط في تلقي التراث وإنما أيضاً: وربما بقدر أكبر في إبداع التراث)[1].

إذا كان هذا ما قدمه الدكتور فهمي جدعان في مجال فهم التراث ومعالجة إشكالياته، فإن من الضروري أن نعرض الآن لجهود الدكتور محمد عابد الجابري الذي ساهم مساهمة بارزة في خدمة التراث والفكر العربي لنتعرف على رأيه في هذه الإشكالية.

3- أصدر الدكتور محمد عابد الجابري كتاباً أسماه (نحن والتراث) حاول أن يقدم فيه قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي[2]، وقد كان من المفيد أن يمهد لدراسته بتقديم تعريف للتراث يحدد فيه ما يعنيه من هذا المصطلح كما فعل العروي وجدعان، إلا أنه لم يفعل وتعامل مع التراث وكأنه مصطلح واضح المعالم ذو مدلول متفق عليه بين الناس، ويبدو من استقراء ما كتبه الجابري عن التراث في هذا الكتاب إن التراث يقابل في فكره (الحضارة) لذا نجده يذكر في مستهل دراسته: (كيف نستعيد مجد حضارتنا؟ كيف نحيي تراثنا؟ سؤالان يتضمن الواحد منهما الآخر ويحيل إليه، ويشكلان بترابطهما أحد المحاور الثلاثة الرئيسية في إشكالية الفكر العربي الحديث والمعاصر)[3].

إن المسألة الأساسية التي تشغل فكر الدكتور الجابري في التعامل مع التراث هي: كيف نبني لأنفسنا فهماً موضوعياً لتراثنا، وذلك لأن العربي المعاصر مؤطر بتراثه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواءً يفقده استقلاله وحريته، والسبب في ذلك أن العربي المعاصر قد تلقى هذا التراث منذ طفولته من دون نقد أو مناقشة فهو عندما يفكر، يفكر بواسطته: ومن خلاله فيستمد منه رؤاه واستشرافاته مما يجعل التفكير هنا عبارة عن تذكر[4] أن تنمية الروح الموضوعية النقدية في التعامل مع التراث هي التي ستساعدنا على تحديد ما يمكن أن نوظفه من تراثنا في حياتنا الفكرية الراهنة وذلك لأن التراث

(1) المرجع نفسه، ص32.
(2) الجابري، د. محمد عابد، نحن والتراث، بيروت، 1980.
(3) المرجع نفسه، ص6 - 7.
(4) المرجع نفسه، ص21.

حسبما يؤكد الدكتور الجابري: (ليس بضاعة تم إنتاجها دفعة واحدة خارج التاريخ، بل هو جزء من التاريخ، هو حركة الفكر وتطلعاته خلال مراحل معينة من التطور وبالتالي فهو لحظات متتابعة ألفى بعضها بعضاً أو كمله، لحظات فكر يعكس الواقع ويعبر عنه ويؤثر فيه سلباً أو إيجاباً... ولذلك فالتعامل مع التراث تعاملاً علمياً يجب أن يكون على مستويين: مستوى الفهم ومستوى التوظيف والاستثمار، في المستوى الأول يجب أن نحرص فعلاً على استيعاب تراثنا ككل بمختلف منازعه وتياراته ومراحله التاريخية، أما على مستوى التوظيف فيجب أن نتجه أكثر وأكثر إلى أعلى مرحلة وقف به التقدم، أما أن نبحث في ما يمكن أخذه من المعتزلة والشيعة والخوارج والأشاعرة ثم الفلاسفة فهذا عمل تاريخي، لا يمكن أن يؤدي إلا إلى حلقات مفرغة ذلك لأن ما نريد بل ما يمكن أن نتعامل معه اليوم من التراث ليس التراث كما عاشه أجدادنا وكما تحتفظ لنا به الكتب، بل ما تبقى منه أي ما بقي منه صالحاً لأن يعيش معنا بعض مشاغلنا الراهنة، وقابلاً للتطوير والإغناء ليعيش معنا مستقبلنا... وذلك هو معنى الأصالة)[1].

4- يظهر مما تقدم أن المفهوم المعاصر للتراث عند العرب اليوم يختلف عن المفهوم الذي كان شائعاً في الثقافة العربية في العصور الإسلامية الوسيطة وهو في مجمله متأثر بالمفهوم الشائع في الغرب عن التراث والذي يربط بينه وبين الثقافة والحضارة.

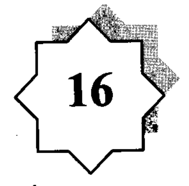
ويتفق الباحثون الذين إشرنا إلى كتاباتهم على أن الموقف من التراث يمثل إحدى أبرز الإشكاليات التي تواجه الفكر العربي المعاصر والتي يقع على المفكرين عبأ تقديم المعالجات لها بما يساعد على تحقيق النهوض والانبعاث الحضاري للأمة، وإذا كان هؤلاء الباحثون قد اتفقوا على تعريف التراث بأنه مجموع المعطيات الثقافية والحضارية التي انحدرت إلينا عبر الأجيال الغابرة والتي أسهم أجدادنا في صنعها فإنهم يختلفون في تقييم هذه المعطيات وكيفية التعامل معها في الوقت الحاضر[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص58.

(2) ينظر على سبيل المثال كتاب الدكتور طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، 1993، حيث يناقش المؤلف طروحات الدكتور محمد عابد الجابري من منطلق معارض للنظرة التجزيئية للتراث ويدعو للتمسك بالتراث والتعامل معه من خلال نظرة تكاملية.

وعلى الرغم من كثرة الكتابات التي ظهرت عن التراث وإشكاليات التعامل معه فإن باب الاجتهاد في هذا الباب ما زال مفتوحاً على مصراعيه وهو يتطلب المزيد من الجهد العلمي من أجل تأصيل التراث في ثقافتنا والوصول إلى نظرية تعين على رسم سياسات متفق عليها للاستفادة من التراث في تحقيق التقدم والانبعاث الحضاري لأمتنا العربية ذات التراث الحضاري العريق.



16

إشكالية الحداثة والموروث في الثقافة العربية الإسلامية(*)

إن دراسة الثقافة العربية في إطار ثنائية الحداثة والموروث أو الأصالة والمعاصرة قد تثير قدراً من الغموض والتناقض في فهم الظاهرة الثقافية. ذلك لأن أية ثقافة من الثقافات، بصفتها ظاهرة اجتماعية ذات نشأة تاريخية، لا بدّ أن تنطوي على قدر واسع من الموروث الحضاري. كما أن الثقافة بوصفها طريقة حياة لأمة من الأمم[1]، لا بدّ أن تتصف بالحداثة.

ويبدو أن الذين يطرحون إشكالية الحداثة والموروث في الثقافة العربية يرون أن هذه الثقافة كما وصلتنا في أواخر القرن الثامن عشر كانت قد تحجرت بسبب عوامل التخلف والركود ولم تعد قادرة على مواجهة تحدي الحضارة الغربية الحديثة لها. ومن ثم فإن علينا أن نعمل على حل هذه الإشكالية وهي: هل نبقى متمسكين بهذه الثقافة الموروثة الأصيلة أم أن علينا أن نغادرها ونعمل على اكتساب الحضارة الغربية الحديثة كي نحدث مجتمعنا ونعيش في مستوى العصر؟ وإذا كان الحل الأخير غير مناسب لنا لاعتبارات كثيرة، فهل من سبيل لتحديث مجتمعنا وحضارتنا انطلاقاً من التراث نفسه؟

أسباب ظهور هذه الإشكالية:

لقد أشير إلى أن الثقافة هي ثمرة الجهود التي قدمتها الأجيال المتتابعة من أبناء الأمة في سبيل "إضافة شيء إلى حالة من حالات الطبيعة أو إدخال تعديل عليها"[2]. ولا تقتصر الثقافة على الجوانب التي أبدعها أبناء الأمة وحدهم، بل تتضمن ما أضافته

(*) دراسة نشرت في مجلة آفاق عربية، بغداد، السنة 19، نيسان 1994، العدد 4، ص19 - 23.

(1) د. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، بيروت 1971، ص17 - 18.

(2) كلكهوفن وكيلي، الأنثربولوجيا وأزمة العالم الحديث، ترجمة عبد الملك الناشف، بيروت 1967، ص141.

إلى ثقافتها من خلال التفاعل مع ثقافات الأمم الأخرى. وبذلك تتألف ثقافة الأمة من معطيات إنسانية عامة[1].

وقد لوحظ أن الثقافة هي تعبير عن شخصية الأمة، فإذا كانت الأمة تعيش حالة تحرر ونهوض، فإن الثقافة لا بدّ أن تستجيب لهذه الحالة، أما إذا فقدت الأمة حريتها وسيادتها فلا بدّ أن تتأثر قدرتها على العطاء الحضاري فتضعف قابليتها على النماء والتجدد وتتحول في غالب الأحوال إلى تابع يدور في فلك ثقافة الأمة المتسلطة. لذا فقد عد "الكفاح المنظم الواعي الذي يخوضه شعب من الشعوب لاسترداد سيادة الأمة هو أكمل مظهر ثقافي ممكن"[2]، وذلك لأن معارك الكفاح تهب الثقافة قيمة وصدقاً وقوة وتنمي مختلف الاتجاهات الحضارية وتساعد على خلق توجهات ثقافية جديدة[3].

إن دراسة تاريخ الثقافة العربية في عصورها المختلفة تؤكد المقولات المذكورة آنفاً. فقد استطاعت هذه الثقافة في العصور الإسلامية المبكرة أن تتوسع وتتطور وتحتوي معظم الثقافات التي كانت قائمة في دار الإسلام في إطار اللغة العربية والمبادئ التي جاء بها الإسلام. أما حين ضعفت السلطة السياسية للعرب ووقعت الخلافة تحت تسلط الأقوام غير العربية فإن هذه الثقافة بدأت تميل نحو الجمود والتحجر مما فسح الطريق للقوى الاستعمارية الغربية منذ أواخر القرن الثامن عشر في مد نفوذها وسلطانها إلى البلاد العربية، وكانت أول البلدان العربية التي تلقت الصدمة الاستعمارية الغربية هي مصر حين قام نابليون بونابرت بغزوها في سنة 1798م[4].

كان انتصار الجيش الفرنسي على جيش المماليك في مصر تعبيراً عن تفوق الحضارة الغربية على الحضارة العربية الإسلامية التي كانت تعيش عصر الركود. وقد شكل ذلك تحدياً قوياً لأبناء هذه الحضارة من أجل العمل على تجديد حضارتهم وبعث روح القوة والحيوية فيها بعد أن لمسوا عمق الهوة التي تفصل بين الحضارتين

(1) المرجع نفسه، ص152، د. الياس فرح، الثقافة والحضارة، بغداد 1979، ص53.

(2) فرانتز فانون، معذبو الأرض، ترجمة د. سامي الدروبي ود. جمال الأتاسي، بيروت 1972، ص 179.

(3) المرجع نفسه، ص179 - 180.

(4) البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول بيروت 1977، ص57.

وبخاصة في النواحي العلمية. فقد ذكر على سبيل المثال أن الشيخ حسن العطار (1766 - 1835م) الذي عاصر الحملة الفرنسية كان ممن "يتصلون بعلماء الحملة الفرنسية ويطلعون على كتبهم وآلاتهم الفلكية والهندسية وعلى بعض تجاربهم العلمية فتعتريه الدهشة أولاً ثم يلي ذلك الإعجاب، ثم هذه الكلمة ذات الدلالة العميقة التي أطلقها حسن العطار نفسه: "أن بلادنا لا بدّ أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس لها"[1]. ولم يكن الشيخ حسن العطار في موقفه هذا بعيداً عن موقف العرب المسلمين حينما واجهوا الحضارات الأخرى كالحضارة الفارسية والهندية واليونانية فأخذوا ينقلون عنها ويستفيدون منها بما يغني حضارتهم ويزيدهم قوة على قوتهم.

غير أن الفارق الأساس بين هذا التحدي وبين تحدي الحضارة العربية الإسلامية أبان انطلاقها قبل الحضارات الأخرى أنها كانت في أوج حيويتها وقوتها وكان السلطان السياسي في المجتمع بيد أبنائها بينما كانت الحضارات الأخرى تعيش في مجتمعات قد فقدت قوتها ومالت حضارتها نحو الأفول والتفكك، فلا عجب أن يفلح العرب المسلمون في استيعاب الجوانب القوية فيها واحتوائها. أما المواجهة الحديثة مع الحضارة الغربية فقد جاءت على العكس من ذلك إذ كان العرب واقعين تحت التسلط العثماني، وكانت حضارتهم في حالة ركود وتراجع، بينما كان الأوروبيون في ذروة قوتهم وعطائهم الحضاري.

ومن ثم، فلم تكن الإصلاحات الجزئية ذات جدوى، ولم يكن تطعيم الحضارة العربية الإسلامية ببعض المقتبسات من الحضارة الغربية كما فعل بعض السلاطين العثمانيين ومحمد علي باشا في مصر بالأمر الذي يكفي لإنقاذ دار الإسلام والحضارة العربية الإسلامية من مطامع الدول الغربية. لقد ضاعفت الحضارة الحديثة بما تحمله من تقدم علمي وصناعي عوامل القوة لدى الدول الأوروبية وجعلتها تتطلع لاستعمار الدول والمجتمعات الضعيفة من أجل استغلال مواردها الطبيعية لصالحها. وهكذا أخذت هذه الدول تتقاسم أقاليم الدولة العثمانية وتخضعها لسلطانها حتى تم لها القضاء على هذه الدولة واستعمار معظم أجزاء الوطن العربي في مطلع القرن العشرين[2].

---

(1) د. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، بيروت، 1984، ص110.

(2) للتفصيل يراجع حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص51 - 88، فهمي جدعان، أسس =

لقد وجدت الأمة العربية نفسها في مطلع القرن العشرين مجزأة وخاضعة لاستعمار سياسي وحضاري شامل. وكان عليها أن تجاهد من أجل التحرر والتوحد والنهوض الحضاري. فكيف استجابت الأمة لهذا التحدي وبخاصة على مستوى النهوض الحضاري وإشكالياته.

إشكالية الموروث الحضاري والحداثة:

في الوقت الذي كانت الدول الاستعمارية تعمل على إحكام قبضتها على أقاليم الوطن العربي من خلال تغيير أوضاعه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بما ينسجم مع أهدافها المرسومة، كانت الحركات الوطنية والقومية والدينية في أقطار الوطن العربي كافة تسعى بوسائل شتى للتحرر من الاستعمار السياسي. كما كان المفكرون والمثقفون يجتهدون في تقديم تصوراتهم وأفكارهم عن سبل النهوض الحضاري واستعادة أمجاد الأمة الضائعة. كما كان المجتمع العربي يطور ثقافته وحضارته من خلال التفاعل مع الحضارة الغربية بطريقة أو بأخرى حتى أنه ليصعب أن نجد بلداً عربياً بقي محافظاً على أوضاعه الحضارية التي كانت سائدة فيه قبل قرنين من الزمان حينما بدأ اتصاله بالحضارة الغربية الحديثة. غير أن ما تقدم لم يولد الرضى في نفوس أبناء الأمة، وما زالوا منقسمين في موقفهم من الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية الحديثة. ويمكن للباحث أن يتلمس اتجاهين رئيسيين في هذا المجال، يحاول كل منهما أن يقدم الحل لإشكالية الموروث والحداثة في الثقافة العربية. وسنعرض في هذه الدراسة لكل اتجاه من هذين الاتجاهين بإيجاز شديد مما سيضطرنا لعرض أبرز الملامح دون الحديث عن التفاصيل التي تحتاج دراستها إلى تأليف كتاب ضخم في هذا المجال.

1 - الدعوة إلى التغريب الحضاري:

يتفاوت أصحاب هذا الاتجاه في تفاصيل مواقفهم الحضارية والسياسية إلا أن الجامع الذي يجمعهم يقوم على فكرة أن الثقافة العربية الإسلامية كما وصلتنا لم تعد قادرة على مواصلة الحياة وأن علينا أن ننقذ أنفسنا بالالتحاق بركب الحضارة الغربية

=

التقدم عند مفكري الإسلام، ص95 - 183.

الحديثة. وقد عبر بعض أصحاب هذا الاتجاه عن موقفهم بلغة المؤمنين المتحمسين للقضية وإن كانوا قد غيروا مواقفهم أو عدلوها بعد ذلك، ولكن الذي يهمنا في هذا المجال هو توضيح الاتجاه الفكري العام لا موقف الأشخاص أنفسهم. يقول الدكتور طه حسين في كتاب "مستقبل الثقافة في مصر" الذي صدر في سنة 1938: ".. علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد فيها وما يعاب"[1]. كما عبر الدكتور نجيب زكي محمود عن موقف مماثل من الحضارة الغربية وهو يتحدث عن تطور موقفه الفكري من هذه المسألة فقال: "فبدأت بتعصب شديد لإجابة تقول أنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم، بل إني تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون ونجد كما يجدون ونلعب كما يلعبون ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون على ظن مني آنئذ أن الحضارة وحدة لا تتجزأ فأما أن نقبلها من أصحابها - وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع - وأما أن نرفضها وليس في الأمر خيار بحيث ننتقي جانباً ونترك جانباً كما دعا إلى ذلك الداعون"[2].

ويلاحظ أن هذا الاتجاه قد لعب دوراً مهماً في توجيه الثقافة والسياسة في الوطن العربي منذ بدء الاحتكاك بالحضارة الغربية وحتى الوقت الحاضر، وهو لا يكتفي بإعلان مواقفه الفكرية والترويج لها وإنما يضع البرامج ويرسم السياسات التي تساعد على وضع أفكاره موضع التنفيذ، وذلك لأن عدداً من القيادات السياسية في الوطن العربي هم من أنصار هذا الاتجاه بصورة صريحة أو ضمنية"[3].

غير أن المهمة التي اضطلع بها هذا التيار من أجل "تغريب" المجتمع العربي لم تكن سهلة أو موفقة في كثير من الأحيان، وذلك لأن نقل مجتمع من حضارة قديمة راسخة إلى حضارة أخرى غريبة عنه عملية معقدة صعبة تحتاج إلى زمن طويل وبرامج تفصيلية... كما أن الحضارة الغربية تحوي في داخلها تيارات فلسفية وسياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية متنوعة مما يلقي على عاتق دعاة التغريب أو التحضير

---

(1) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص394.

(2) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص13.

(3) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، بيروت 1984، ص200 - 202.

مسؤولية الاختيار.. وفضلاً عما تقدم فإن الحضارة الغربية سريعة التطور والتحول في علومها وتكنولوجياتها ونظمها وسياساتها، فكيف السبيل إلى ملاحقة هذا التطور[1] لقد ترتب على هذه المصاعب والمعضلات التي واجهتها القيادات السياسية التي اختارت طريق التغريب كثيراً من الإخفاقات في تنفيذ برامجها وسياستها مما فسح الطريق أمام معارضي هذا الاتجاه لتأكيد دعواهم في خطل هذا السبيل، وإن الطريق الأقوم للتقدم هو في المحافظة على شخصية الأمة والتمسك بتراثها العريق.

2 - الدعوة إلى توظيف التراث في النهوض الحضاري:

يجمع أنصار التراث على أهمية التراث بالنسبة للأمة العربية وذلك لأن "الأمة العربية لها ماض.. لها تراث ضخم هو أثمن شيء في حياتها، وهو داخل في حاضرها، مؤثر إذاً في تربيتها.. في تكوين شخصيتها.. في عواطفها وأفكارها.. في آمالها وتطلعاتها.. "[2]. ومن ثم فإن "تراثنا ليس شيئاً مضى وانقضى ليس شيئا للتاريخ وللمتحف.. تراثنا هو سجل عبقرية هذه الأمة.. "[3].

وقد أشير أيضاً إلى أن التراث يمثل أحد العوامل المهمة التي تجمع العرب وتوحدهم وذلك لأنه على حد تعبير توينبي: "أن لدى العرب تراثاً واحداً مشتركاً في اللغة والأدب، يرجع إلى ألف وخمسمائة سنة، وكذلك ثقافة مشتركة وتاريخ مشترك"[4]، "أن الجامعة القائمة بين العربي المغربي والعربي العراقي مثلاً، إنما تقوم على وقوفهما معاً على أرض الحضارة العربية، وعلى مشاركة في عناصر الشخصية القومية الحضارية من مزاج فني وأذواق أدبية وقيم اجتماعية ومفاهيم دينية وذكريات الماضي السياسي وطموحات المستقبل والإحساس العميق بالمصير المشترك"[5]. وهكذا فإن التراث بعناصره المختلفة يساهم في تكوين الشخصية القومية للأمة العربية "وإنك لتعرف العربي من لغته وثقافته وعاداته، دونما حاجة إلى بطاقته الشخصية، لأن

---

(1) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص392 - 406.

(2) ميشيل عفلق، البعث والتراث، بغداد 1976، ص45.

(3) المرجع نفسه، ص43.

(4) فكتور سحاب، ضرورة التراث، بيروت 1984، ص41.

(5) المرجع نفسه، ص43.

هذه الملامح تجعله منتمياً إلى شخصية حضارية مستقلة ومتميزة بين الأمم"[1].

وقد لوحظ أن من العوامل التي تساعد على قيام ديمقراطية ثقافية في المجتمع العربي هي أن يخرج المثقفون من دائرة العزلة عن تراث أمتهم ويمدوا خيوط الاتصال بينهم وبين الجماهير التي ما زالت مرتبطة بتراثها عن طريق إنتاج ثقافة عربية معاصرة تعتمد التعبير بالوسائل والأشكال التراثية، أو ذات الجذور التراثية[2]، كما ذكر أن من أسباب فشل الديمقراطية السياسية في الوطن العربي أن "كثيراً من مثقفينا وقادتنا يعتقدون بإخلاص أن في إمكاننا الانتماء إلى ثقافة غربية واتخاذ موقف سياسي مؤيد لقضايانا في الوقت عينه، دون أن يرتب هذا الأمر أي التباس أو مشكلة. وهذا وهم كبير أدى إلى يأس وخيبات أمل مؤلمة. فالرسوخ في ثقافة غربية والانتماء إليها والانغماس في وعائها يجعل أي اتصال مع جماهيرنا الراسخة في تراثها وثقافتها الخاصة أمراً شبه متعذر"[3] لذا كان الخطاب التراثي هو أفضل الطرق التي تساعد القائد على التواصل مع الناس والالتحام بهم وكسب تأييدهم بصورة طوعية. كما ذكر أن "الثورة العربية إذا لم تستلهم التراث وتستلهم روح الرسالة، ومستوى الرسالة، فهي فاشلة"[4].

إن أهمية التراث والمزايا التي تتحقق للأمة العربية من جراء الاعتزاز به والتمسك بأصوله لم تحجب عن أنصار التراث الإشكاليات الحضارية التي نشأت عن تخلف هذا التراث كما وصلنا، عن المستوى الذي بلغته الحضارة الغربية المعاصرة، فضلاً عن أن هذا التراث في صورته الأخيرة قد جاء متخلفاً عن التراث في عصر ازدهاره "القرن الرابع الهجري". فما العمل؟ هل نبقى متمسكين بالتراث كما هو ونعيش في ظل التخلف وسيطرة الغرب صاحب الحضارة المتغلبة أم نعمل على تجديد تراثنا وتحديثه ليساعدنا على النهوض والتطور؟

لا يختلف أنصار التراث على أهمية تجديد التراث وتحديثه أيًّا كانت الاتجاهات الفكرية والسياسية التي ينتمون إليها، ولكنهم يختلفون في الأمور التي ينبغي تحديثها

(1) المرجع نفسه، ص54.
(2) المرجع نفسه، ص84.
(3) المرجع نفسه، ص94.
(4) ميشيل عفلق، البعث والتراث، 53.

من التراث ومدى هذا التحديث وكيفيته. ويمكن للباحث أن يتلمس ثلاثة اتجاهات رئيسة في هذا المجال، هي:

أ - إعادة قراءة التراث:

يضم هذا الاتجاه تيارات فكرية وسياسية متعددة ومتضاربة في أهدافها ومناهجها في الحياة، فهو يضم تحت مظلته إصلاحيين سلفيين وليبراليين، ويساريين ماركسيين ومستشرقين. والجامع الذي يجمعهم هو سعيهم نحو توظيف التراث من أجل خدمة تصوراتهم لبناء المستقبل. فالسلفي الإصلاحي يحاول توظيف ما فهمه عن الدين والتراث لإعادة قراءة التراث وفقاً لفهمه. والليبرالي يعمل على استكشاف الجوانب التي تلتقي مع تطلعاته الفكرية لبناء المستقبل من التراث ثم يحاول تفسيرها وإبرازها وكأنها هي التراث. وكذلك يفعل الماركسي حينما يعود إلى التراث ليفهمه وفقاً للمنطلقات الفكرية الماركسية بصفته "واقعاً تاريخياً تكون وتطور وتمظهر بفعل قوانين واقعية، مادية، موضوعية، وكونية ضمن قوانين الخصوصية التاريخية للمجتمع المعين الذي ينتسب إليه"[1]. أما المستشرقون فإن كثيراً منهم يقرؤون التراث العربي من أجل رد هذا التراث إلى (أصوله) اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية حسب زعمهم، ذلك لأن العرب من وجهة نظر كثير من المستشرقين كانوا مجرد واسطة في نقل حضارات الآخرين[2].

وقد لوحظ أن هذا الاتجاه في إعادة قراءة التراث غير صحيح من ناحية المنهج ومن ناحية الرؤية. فمن ناحية المنهج تفتقد هذه القراءات الحد الأدنى من الشروط الموضوعية المعروفة في دراسة التاريخ، أما من ناحية الرؤية فهي تعاني من غياب النظرة التاريخية إلى التراث، وذلك لأنها حين تعيد فهم التراث على وفق تصوراتها عن المستقبل، فإنها لن تقدم لنا التراث كما كان وإنما التراث "كما ينبغي أن يكون". وبما أن هذا الأخير لم يتحقق إلا على صعيد الوجدان، صعيد الحلم، فإن صورة (المستقبل - الآتي) ظلت هي نفسها صورة (المستقبل - الماضي)[3] وهكذا فإن هذا الاتجاه حينما يعمد إلى إعادة قراءة التراث فإنه يقوم بخلق "أساطير" عن الماضي من

---

(1) حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه، بيروت 1985، ص6.

(2) د. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، بيروت 1980، ص10.

(3) المرجع نفسه، ص8.

أجل أن يوفر "المشروعية" التراثية لمشروعه النهضوي في المستقبل[1].

ب - إحياء التراث:

إن الدعوة إلى إحياء التراث تنطلق من منظور سلفي يرى "أن معرفتنا بوجودنا التاريخي - الثقافي هي معرفة غير مكتملة، وإن بعث وجوه التراث المختلفة من مخطوطات ووثائق ونصوص ومبدعات فنية أو صنعية أو أثريّة أو أدبية أو علمية، من شأنه أن يوضح ويجلي صورتنا التاريخية ويساعدنا على تجسيدها في حياتنا الراهنة، وذلك يكون بـ(تثقف) هذا التراث وتتميم وجودنا به، أي بتحويله إلى جوهر ثقافتنا وبنيتها الصميمية"[2].

والحقيقة أن عملية إخراج النصوص والوثائق مسألة مهمة بذاتها وينبغي أن تتواصل جهود الباحثين من أجل تحقيقها وطبعها ونشرها على أوسع نطاق لأن ذلك مما يساعد على العلم بالتراث وفهمه. إلا أن المشكلة التي تواجه الباحثين في هذا المجال هي أن التراث العربي على درجة من السعة والتنوع بحيث يغدو من المستحيل إخراجه ونشره في فترة زمنية قصيرة. لذا كان لا بدّ من الاختيار وتقديم الأهم على المهم. وهنا تبرز مشكلة وضع معيار للمفاضلة بين جوانب ونصوص التراث المختلفة. ومن الواضح أن حل هذه المسألة يتأثر بالانتماء الفكري والعقائدي لكل باحث لأن اختيار المرء قطعة من عقله كما يقال[3].

ويلاحظ أن مسألة نشر التراث أو جوانب معينة منه لا تكفي وحدها لإحياء التراث، وذلك لأن كثيراً مما يحويه التراث قد جاوزه الزمن ولم يعد قادراً على مواصلة الحياة. لذا فإنه ليس بالإمكان إحياء جميع التراث لأنه "لا يبعث من التراث إلا ما كان يضيف إلى علمنا بالتراث علماً جديداً، وإنه لا يبعث إلا ما كان مفيداً ذا جدوى، وإن ما يبعث لا يبعث إلا من أجل أن يتحول إلى حالة تثقف عام"[4].

---

(1) محمد حافظ يعقوب، شباك الماضي دراسة في التاريخ وصورة الذات، مجلة الحوار، بيروت، العدد 29، صيف 1993، ص49.

(2) د. محمد فهمي جدعان، نظرية التراث، عمان 1985، ص24.

(3) د. محمد عمارة، نظرة جديدة إلى التراث، القاهرة 1974، ص13.

(4) محمد فهمي جدعان، نظرية التراث، ص25.

ج - استلهام التراث واستخدامه:

ينطلق هذا الاتجاه في الموقف من التراث والتعامل معه في محاولة الجمع بين "التراث" و"المعاصرة" وهذا يعني: "أن نستلهم من التراث مواقف أو أفكاراً أو قيماً ندمجها في أحوالنا الراهنة التي أسهم العلم الحديث في تشكيلها إسهاماً حاسماً. وذلك يكون بأن ننتقي من التراث جملة المواقف والمفاهيم التي تصلح لأن تسهم في تدبير حياتنا وأمورنا ونجعلها نمطاً سلوكياً أو ذهنياً لنا في تفكيرنا وفي فعلنا"[1]. فنحن نستلهم على سبيل المثال من تراثنا العقلانية والعدالة والمساواة، والشورى، والفضائل الأخلاقية، لأن هذه الأمور تمثل قيماً تراثية حية صالحة لخدمة حاضرنا وبناء مستقبلنا[2].

ويلاحظ أن أصحاب هذا الاتجاه لا ينظرون إلى التراث بصفته (كلاً مقدساً) ينبغي بعثه واستلهامه وإنما هم يفرقون بين الجوانب البالية والميتة من التراث والجوانب الحية منه. فإذا أردنا أن نفهم الماضي فهماً إبداعياً فيجب أن نأخذ منه الروح والجوهر الذي يعني الثورة. "فإذا كنت مؤهلاً للإبداع فإنك تتمكن أن تعطي أشياء يختلف ظاهرها كل الاختلاف عن الماضي، ولكنها على العموم، التعبير الأمين عن تأثرك بالتراث، فقد أخذت من الماضي الجوهر الذي هو في حقيقته الثورة على البالي، على الضار، وعلى الفساد من أجل تجديد الحياة"[3].

ويحدد أصحاب هذا المنظور أسلوب الاستلهام من التراث بقولهم: "فنحن ضد تمجيد التراث وتعظيمه بدافع الرهبة منه والشعور إزاءه بالضعف والعجز، وضد النظرة الخارجية للماضي، القائمة على التقديس والذوبان أمامه، وإنما نحن مع المشاركة والمعاناة، والوصول إلى التقديس نتيجة الفهم الواعي، وإلى الإعجاب عن طريق المشاركة الفعالة حسب ظروف عصرنا.. لأن الإعجاب بالتراث وتقديسه لا يأتي من مجرد الوقفة المنبهرة أمام عظمته، وإنما من استيعاب روحيته والعمل بوحي منها. فالنضال ودفع ضريبة النضال لقهر المجتمع الفاسد، المجتمع القديم البالي، وبناء المجتمع الجديد هي الفهم الحقيقي، وبالتالي هي الاقتراب الصادق من روح الإسلام،

---

(1) المرجع نفسه، ص26.
(2) المرجع نفسه، ص26 - 27.
(3) ميشيل عفلق، البعث والتراث، ص90.

الذي هو عقيدة وجهاد في سبيل العقيدة. إن العلاقة بالتراث يجب أن تمر بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: - مرحلة الاطلاع على التراث لاكتشافه وفهمه.

المرحلة الثانية: - الافتراق عنه، بحيث نسير في طريقنا الخاص، طريقنا المتميز، الذي هو قدرنا، بعد تأثرنا بهذه الرؤية.

المرحلة الثالثة: - الالتقاء من جديد بالتراث بعدما نكون قد أدينا قسطنا من النضال وأصبحنا ثوريين حقيقيين ومناضلين مجاهدين، وبالتالي قادرين على فهمه فهماً حقيقياً"[1].

إن الالتزام الدقيق والمخلص بهذه الروحية والمراحل الواجب اتباعها في استلهام التراث هي التي تساعد في عدم تحول عملية استلهام التراث "إلى عملية صورية مصطنعة أو تسويفية نلجأ إليها ذراً للرماد في العيون وإيهاماً للمتعصبين من التراثيين بأننا نوقر التراث ونأخذ منه أي نستلهمه، بينما نحن في الحقيقة نتبنى ما تفرض أوضاعنا التاريخية المباشرة الأخذ به"[2].

ويبدو أن مما يساعد على المحافظة على التراث وتجديده ألا تقتصر جهود الباحثين على "التنظيرات العامة" للتراث على الرغم من أهميتها وخطورتها، وإنما ينبغي أن تتجاوز ذلك إلى محاولة البحث في مفردات التراث وتحديد الجوانب الميتة والحية والمفيدة منه من أجل دمجها في معطياتنا المعاصرة. أن اللغة العربية وكثيراً من الآثار الأدبية والفنية التي أنتجت في هذه اللغة ما زالت حية ويجد القارئ المعاصر فائدة ومتعة من قراءتها. كما أن بعض صور الموسيقى والفنون ما زالت هي الأخرى حية ويستطيع الإنسان المعاصر أن يستفيد منها ويستخدمها في تطوير معطياته الفنية. كما يعثر الباحث على كثير من الجوانب الحية أو ذات الجدوى في استخدامها في المعطيات العلمية والفلسفية والفقهية والكلامية وغيرها التي أنتجتها الحضارة العربية الإسلامية[3].

إن من الضروري في التعامل مع التراث أن نلتزم في تعاملنا معه بالمنهج العلمي

---

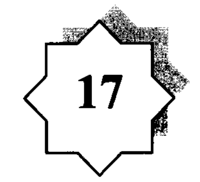
(1) المرجع نفسه، ص90 - 91.

(2) جدعان، نظرية التراث، ص27.

(3) المرجع نفسه، ص30 - 31.

التاريخي في فهم الماضي، فلا نخلط بين الذاتي والموضوعي عند النظر إلى التراث وفهمه. أما على مستوى التوظيف والاستخدام فإن المعيار الذي ينبغي اعتماده هو أن نأخذ من التراث كل "ما بقي منه حياً وصالحاً لأن يعيش معنا بعض مشاغلنا الراهنة وقابلاً للتطوير والإغناء ليعيش معنا مستقبلنا... وذلك هو معنى الأصالة"[1].

(1) الجابري، نحن والتراث، ص58.



الصراع بين الحضارات ومستقبل الأمة(*)

لا يتفق الباحثون فيما بينهم على تقديم تعريف موحد للحضارة لاختلافهم في المناهج والمنطلقات التي تعالج هذا الموضوع، غير أن الاتجاه الغالب يميل إلى تعريف الحضارة بأنها: مجموع المنجزات التي حققها مجتمع من المجتمعات عبر التاريخ من أجل تحسين مستوى حياته سواء أكانت تلك المنجزات منجزات مادية أو منجزات معنوية(1).

وقد ارتبط نشوء الحضارات وتطورها بقدرة الإنسان على التفكير المبدع، ونجاحه في ابتكار الوسائل التي تشبع حاجاته الأساس على مر الأجيال والعصور، وتمتاز المجتمعات التي تسير على طريق الحضارة بقدرتها على الاستفادة من خبرات الأجيال التي سبقتها في ميدان العطاء الحضاري، والمجتمعات المعاصرة لها من خلال الاتصال والتأثر والتأثير ومن ثم، فقد أخذت ظاهرة (التراكم الحضاري) بعداً تاريخياً عن طريق استفادة كل مجتمع من المجتمعات السابقة له، وبعداً أفقياً عن طريق استفادة كل مجتمع من المجتمعات المعاصرة له(2).

وقد توصل الباحثون في مجال تاريخ الحضارات إلى أن عدد المجتمعات التي نجحت في تجاوز مرحلة المجتمعات البدائية وأقامت الحضارات على مستوى من الرقي يؤهلها لأن تكون موضوعاً للدراسة هي مجتمعات قليلة العدد، لا تتجاوز الواحد والعشرين مجتمعاً كما حددها ارنولد توينبي. وكان من بين الأقطار التي نجحت مجتمعاتها في إقامة أقدم الحضارات (الأصلية) هو العراق ومصر، حيث نجح السومريون في مواجهة التحديات الطبيعية فأقاموا ما عُرف بـ(الحضارة السومرية) كما نجح المصريون في تأسيس الحضارة المصرية القديمة في ظل ظروف مشابهة لتلك

(*) نشرت هذه الدراسة في مجلة آفاق عربية، بغداد، أيلول 1993، العدد 9، ص15 - 21.

(1) د. قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، بيروت، 1972، ص27 - 40 ; د. حسين مؤنس، الحضارة، الكويت، 1978، ص8 - 15، 361 - 393 ; د. حسين فهيم، قصة الأنثربولوجيا، الكويت، 1986، ص19 - 20.

(2) د. حسن سعفان، الموجز في تاريخ الحضارة والثقافة، القاهرة، 1972، ص29 - 30.

الظروف التي واجهها العراقيون القدماء[1].

ولم تقتصر مساهمة الوطن العربي على تأسيس هاتين الحضارتين (الأصليتين) من مجموع ست حضارات أبدعتها الإنسانية في فجر تاريخها، بل إنه ساهم في تقديم حضارتين (فرعيتين) من مجموع خمس عشرة حضارة فرعية أنتجتها الحضارات الست الأصلية، وكانت هاتان الحضارتان هما: (الحضارة السريانية) التي تفرعت عن الحضارة السومرية و(الحضارة العربية الإسلامية) التي نشأت عن الحضارة السريانية كما تشير دراسات توينبي[2].

وبذلك تكون مساهمة الوطن العربي في تكوين الحضارات التي أنتجتها الإنسانية عبر تاريخها الطويل والبالغ عددها إحدى وعشرون حضارة هي أربع حضارات.

طبيعة الحضارة:

لا يتفق الباحثون في مجال الدراسات الحضارية على تحديد طبيعة الحضارة، ويمكن في ضوء أهداف هذه الدراسة الإشارة إلى مفهومين أساسيين في هذا المجال، هما:

أ - المفهوم العضوي للحضارات:

يقوم المفهوم العضوي أو البيولوجي في تفسير الحضارة على التعامل مع المؤسسات الاجتماعية كالدولة والمجتمع والحضارة بصفتها كائنات عضوية حية، فكما أن الكائنات العضوية الحية كالنبات والحيوان تولد وتنضج وتشيخ ثم تموت، فكذلك الأمر بالنسبة لهذه المؤسسات الاجتماعية[3].

وترجع جذور المفهوم العضوي للحضارة إلى أيام اليونان والرومان حين (ناقش الفلاسفة الإغريق... موضوع كون المجتمع بناء مصطنعاً أو كائناً عضوياً، ولم يصل النقاش إلى نتيجة قط)[4]. وكان من أبرز الفلاسفة الذين قارنوا المؤسسات الاجتماعية

---

(1) ارنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، القاهرة، 1966، ج1، ص58 - 59، 86 - 100.

(2) د. هاشم الملاح، دراسات في فلسفة التاريخ، الموصل، 1988، ص213 - 215.

(3) د. محمد عبد المعز نصر، في النظريات والنظم السياسية، بيروت، 1973، ص29.

(4) هرتز، القومية في التاريخ والسياسة، ص36.

كالدولة والمجتمع بالكائن العضوي الحي أفلاطون وأرسطو وتابعهم في هذا المجال من مفكري الرومان شيشرون وسان بول، أما في عصر النهضة، والعصور الحديثة، فكان أبرز من ردد هذه الفكرة، هوبز، وروسو، وسبنسر، وبعض المفكرين المثاليين في المانيا وبعض علماء الاجتماع[1].

وعلى الرغم من قوة الانتقادات التي وجهت إلى هذا المفهوم الذي يتعامل مع المؤسسات الاجتماعية بصفتها كائنات عضوية حية، فقد وجد من بين فلاسفة التاريخ المعاصرين من تأثروا بهذا المفهوم وأقاموا دراساتهم للتاريخ والحضارة على أساسه وكان من أبرزهم: اوزولد اشبنكلر، وارنولد توينبي وبالنظر إلى شهرة هذين المؤرخين وتأثيرهما الكبير على الفكر العربي المعاصر، فسيقوم البحث بعرض ومناقشة ما قدماه من أفكار وتفسيرات في هذا المجال، وتوضيح الآثار السلبية التي تترتب عليها في فهم التاريخ العربي والحضارة العربية والإسلامية.

1 - **اوزولد اشبنكلر** (1880 - 1936)

ذهب اشبنكلر في كتابه (تدهور الحضارة الغربية) الذي نشره في السنوات 1920 - 1922 إلى أن (الحضارة تولد في اللحظة التي توقظ فيها نفس عظيمة، الروحانية الأولية للإنسانية الأبدية الطفولة، وتعزل نفسها لتصبح شكلاً مما لا شكل له، وشيئاً محدداً فانياً مما هو خالد وغير محدد، فتزدهر في تربة رقعة من الأرض محددة لها ومعرفة بها تعريفاً تاماً، حيث تبقى ملتصقة برقعة الأرض شأنها شأن النبات ثم تموت عندما تحقق هذه النفس كامل إمكاناتها في أشكال شعوب ولغات ومواهب وفنون ودول وعلوم وتعود إلى نفسها الأولية)[2].

وهكذا فقد نظر اشبنكلر إلى الحضارة بصفتها كائناً عضوياً مترابط الأجزاء ومتحد السمات لأنها صادرة عن روح واحدة. كما ذهب اشبنكلر إلى أن لكل حضارة حياة مستقلة عن حياة الحضارات الأخرى، كما هو الأمر بالنسبة للكائنات العضوية الحية ومن ثم فإن لكل حضارة دورة حياة خاصة بها شبيهة بدورة حياة النباتات من ربيع وصيف وشتاء وخريف[3]. بل إن لكل حضارة (فكرتها وانفعالاتها الخاصة

---

(1) نصر، في النظريات والنظم السياسية، ص29 - 32.

(2) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت، 1964، ج1، ص217.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص69.

وإرادتها وشعورها وموتها الخاص بها)[1]، وقد قادت هذه المقدمات اشبنكلر إلى الاعتقاد بأنه ليست هناك علوم أو فنون إنسانية واحدة، وإنما لكل حضارة علومها وفنونها المختلفة عن علوم وفنون الحضارات الأخرى[2].

ولم يقف اشبنكلر عند هذا الحد بل ذهب إلى أن لكل حضارة (لغة سرية لشعورها بالعالم وهذه اللغة لا يفهمها إلا ذاك الشخص الذي ينتمي نفسه إلى تلك الحضارة)[3].

لقد وجهت انتقادات شديدة إلى مجمل تصورات اشبنكلر عن حياة الحضارات وبخاصة ما يتصل منها بنظرته إلى الحضارات بصفتها كائنات عضوية حية تسري عليها قوانين الحياة العضوية وذلك لأن المجتمعات لا تشبه الكائنات العضوية أو النباتية أو الحيوانية، حيث إن الكائن الحي يموت بعد أن يصل جسمه إلى درجة معينة من النمو في حين أن المجتمعات يتجدد شبابها مع ميلاد كل جيل من الأجيال[4].

أما محاولة اشبنكلر إنكار إمكانية قيام حوار بين الحضارات بحجة نسبية الحقائق العلمية التي تقدمها كل حضارة من الحضارات، فقد أشير إلى أن اشبنكلر قد تطرف كثيراً في هذا المجال، لأنه إذا كان صحيحاً القول بوجود طابع خاص يطبع حضارة من الحضارات، فإنه ليس من الصحيح إقامة قطيعة كاملة بين المعطيات العلمية والثقافية والفنية لهذه الحضارات بحكم صدورها عن بشر تجمعهم الوحدة الإنسانية[5].

وقد أثبتت وقائع التاريخ قيام حوار متصل بين الحضارات الإنسانية عن طريق الأخذ والعطاء منذ ظهور أقدم الحضارات في التاريخ وحتى الوقت الحاضر، ويبدو للباحث أن عرض آراء اشبنكلر ومناقشتها في إطارها النظري المجرد قد لا يساعد لوحده على توضيح الآثار السلبية التي تترتب على انتشارها بالنسبة للحضارة العربية الإسلامية ودورها في الحاضر والمستقبل، لذا فإننا سنعرض تصور اشبنكلر لحياة

(1) المصدر نفسه، ج1، ص19.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص68.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص329.

(4) د. حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الخامس، 1974، ص 103.

(5) ويدجيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت، 1979، ص288.

الحضارة العربية الإسلامية الذي يمثل ترجمة دقيقة لأفكاره الآنفة الذكر.

تصور اشبنكلر عن حياة الحضارة العربية:

يذكر اشبنكلر في الجداول الملحقة في الجزء الثالث من كتابه (تدهور الحضارة الغربية) أن الحضارة العربية قد ولدت مع بداية التاريخ الميلادي، أي عند ولادة السيد المسيح ﷺ، وإن مرحلة ربيع هذه الحضارة قد امتد من سنة صفر ميلادي إلى سنة ثلاثمائة للميلاد. أما مرحلة صيف هذه الحضارة فإنها تمتد من سنة ثلاثمائة حتى سنة ستمائة وخمسين ميلادية، ويلاحظ أن الإسلام قد ظهر في أواخر هذه المرحلة في سنة 610م وشرع الرسول محمد (ﷺ) في تأسيس دولته في المدينة في سنة 622م أي مع نهاية صيف الحضارة العربية كما يذكر اشبنكلر.

وقد أشار اشبنكلر إلى أن الحضارة العربية قد قامت على أساس شعور جديد كل الجدة بالعالم، شعور يستهدف إقامة علاقة جديدة بين الإنسان والله، وإن هذا الشعور قد تخلل جميع الأديان الشائعة والمألوفة التي كانت موجودة على الأرض العربية قبل الإسلام[1].

ويذكر اشبنكلر أن تعاليم الإسلام جاءت معبرة تعبيراً حقيقياً عن روح الحضارة العربية، وبهذا حرر الإسلام الحضارة العربية، من كل ما لعبودية التشكل الكاذب من قيود وأغلال كبلتها بها الهياكل الهرمة للمدنية اليونانية - الرومانية التي كانت مسيطرة على المنطقة العربية[2]، ومن ثم فقد أقبل أبناء الحضارة العربية على اعتناق الإسلام بكل قوة وحماس ولم يكن امتداد الإسلام خارج الجزيرة العربية نتيجة لهجرة شعوب انطلقت من الجزيرة العربية، بل جاءت نتاجاً لاكتساح المؤمنين المتحمسين، وهذا الاكتساح الذي كان بمثابة انهيار كتل من الثلوج حمل معه المسيحيين واليهود والمازديين - أي المجوس - وانتظمهم فوراً في صفوفه الأمامية بوصفهم مسلمين شديدي الإيمان[3]، وبذلك (حمل الإسلام إلى هذا العالم الآنف الذكر الوحدة الوجدانية)[4] التي كان يتطلع إليها منذ زمن بعيد.

(1) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج3، ص10.
(2) اشبنكلر، المصدر نفسه، ج3، ص10 - 11.
(3) المصدر نفسه، ج3، ص185.
(4) المصدر نفسه، ج2، 284.

ولا يقدم لنا اشبنكلر صورة واضحة عن تطور الحضارة العربية في ظل الإسلام، بل يكتفي بالإشارة في الجداول الملحقة في الجزء الثالث من كتابه إلى أن هذه الحضارة قد انتقلت من مرحلة الصيف الحضاري إلى مرحلة الخريف الحضاري ابتداء من سنة 28هـ/650م، حيث أخذ يظهر الاهتمام بالعلوم العقلية والفلسفية، وقد انتهت هذه المرحلة في القرن الرابع الهجري أي في حدود سنة 1000م حيث دخلت الحضارة العربية مرحلة الشتاء الحضاري، وبذلك تحولت إلى مدنية فاقدة للروح والحيوية، وأخذت مذاهب الإلحاد والشك بالظهور وعوامل التحلل والتفكك تنخر في بنيانها الداخلي.

وأخيراً جاء الغزو المغولي في سنة 1258م ليضع خاتمة للمرحلة الأخيرة والنهائية للحضارة العربية التي امتدت دورة حياتها حسب تصور اشبنكلر 1258 سنة[1].

والحقيقة أن تصورات اشبنكلر عن حياة الحضارة العربية يمكن أن تثير كثيراً من التساؤلات وبخاصة في ما يتصل بنشأتها ومراحل حياتها ولماذا قرر أنها قد نشأت مع ميلاد السيد المسيح ﷺ وعاشت فترات نموها وازدهارها في الحقبة التي سبقت الإسلام ثم مالت إلى الضعف والتلاشي في ظل الإسلام.

ويلاحظ أن بعض الأوصاف الايجابية التي قدمها اشبنكلر عن الحضارة العربية في الحقبة الإسلامية قد فقدت كثيراً من أهميتها حين عرضها في إطار مفهومه العضوي عن حياة الحضارات لأنه رأى أن الحقبة الإسلامية قد بدأت في أواخر مراحل صيف الحضارة العربية ثم انتقلت إلى مرحلة خريف الحضارة، ثم شتاء الحضارة، حيث انتهت إلى الموت في عام 1258م حينما اجتاح الغزو المغولي مدينة بغداد عاصمة الخلافة العباسية.

إن قبول تصورات اشبنكلر عن حياة الحضارة العربية، يعني أن أبناء الحضارة العربية يعيشون في ظل حضارة ميتة منذ أكثر من سبعة قرون وأنه لا أمل في نهوضهم إلا بمغادرة مبادئ وقيم ونظم هذه الحضارة (العربية الإسلامية) والانتماء الكامل إلى

---

(1) المصدر نفسه، ج3، (الجداول الملحقة).

(*) ذكر اشبنكلر أن الغزو المغولي لبغداد كان في سنة 1250م والصحيح أنه كان في 1258م المصادف في سنة 656هـ.

حضارة حية ولا يوجد في الساحة العالمية من حضارة تحمل هذه الصفة سوى الحضارة الغربية المعاصرة على الرغم من تشاؤم اشبنكلر من مستقبلها حيث يتنبأ بموتها خلال الفترة التي ستقع بعد سنة 2200م[1].

ويبدو للباحث أن أفكار وتصورات اشبنكلر قد تركت آثاراً عميقة على أفكار الكثير من المثقفين منذ صدورها بعد الحرب العالمية الأولى وحتى الوقت الحاضر حيث إن كتابه الآنف الذكر قد ترجم إلى العربية... ويقوم كثير من الأساتذة والباحثين بعرض آرائه في كتاباتهم دون بذل العناية الكافية في نقده وتأشير مواضع الخطأ والضعف فيها... لا بل إدراكنا لخطورة الموقف سيزداد شدة حينما سيتضح لنا أن ارنولد توينبي يمثل امتداداً أكثر تطوراً وعمقاً لتصورات اشبنكلر فيما يتصل بحياة الحضارات والحضارة العربية الإسلامية وهو ما سنعرضه في السطور الآتية:

2 - **ارنولد توينبي** (1889 - 1975)

لقد تأثر توينبي بما عرضه اشبنكلر في كتابه (تدهور الحضارة الغربية)، وأقلقته تنبؤاته حول مصيرها، وبخاصة أنها قد جاءت بعد الحرب العالمية الأولى بكل ما تركته من آثار مدمرة على حياة الشعوب الغربية. فعزم على دراسة أسباب سقوط الحضارات ونشأتها عسى أن يتمكن من تقديم بعض المعالجات التي تجنب الحضارة الغربية المصير المؤلم الذي أصاب الحضارات الأخرى[2]. ومن ثم فقد شرع في تأليف كتابه الموسوعي (دراسة في التاريخ) الذي بلغ اثني عشر مجلداً والذي استغرق تأليفه حوالي واحد وثلاثين عاماً من سنة 1930 - 1961[3].

لقد انتقد توينبي صراحة المفهوم العضوي لدى اشبنكلر فأوضح (أن المجتمعات هي الأساس المشترك بين حقول العمل النسبية لعدد من البشر هم أنفسهم عضويات حية، ولكنهم لا يستطيعون أن يكونوا بطريقة سحرية عملاقاً على صورتهم من تقاطع ظلالهم واجتماعها ثم ينفخون في هذا الجسم اللامادي نفس الحياة

(1) المصدر نفسه، ج1، ص313، وكذلك الجداول الملحقة بالجزء 3.

(2) د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، الإسكندرية (مؤسسة الثقافة الجامعية)، ص259.

(3) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة محمد فؤاد شبل، القاهرة، 1966، ج4، ص241، صدقي عبد الله خطاب ; ارنولد توينبي، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الخامس، 1974، ص292 - 296.

الخاصة بهم)[1].

لقد أرجع توينبي نشوء الحضارة ونموها ثم تحللها وموتها إلى وجود أقلية في المجتمع قادرة على الإبداع الحضاري، فإذا صادف أن نجحت هذه الأقلية في تقديم استجابات مبدعة للتحديات التي تواجهها فإن غالبية أفراد المجتمع ستقلدها بصورة طوعية مما يؤدي إلى خلق روح الوحدة والإنسجام في المجتمع ويساعد على استمرار التطور الحضاري فيه من خلال توالي عمليات التحدي والاستجابة بصورة ناجحة. أما إذا انعدمت ملكة الخلق والإبداع لدى أفراد الأقلية المبدعة (سابقاً) وكفت غالبية أفراد المجتمع عن محاكاتهم بصورة طوعية فإن المجتمع لن يلبث أن يفقد وحدته، ويدخل بعد ذلك في مرحلة التحلل التي تسبق عادة مرحلة الموت[2].

لقد حدد توينبي الحضارات الأساسية التي شهدها العالم بإحدى وعشرين حضارة، غير أن أربع عشرة حضارة منها قد ماتت واندثرت أما الحضارات السبع الباقية فإن ستاً منها تمر الآن بدور الانحلال بعد أن توقفت عن النمو من الداخل منذ فترات متفاوتة، وهذه الحضارات هي: الحضارة الأرثوذكسية البيزنطية والأرثوذكسية المسيحية الروسية والعربية الإسلامية والهندوسية والصينية والكورية - اليابانية، أما الحضارة السابعة فهي الحضارة الغربية القائمة الآن في أوروبا الغربية والكومنولث البريطاني والولايات المتحدة الأمريكية وأمريكا اللاتينية، أن هذه الحضارة حسبما يرى توينبي هي الحضارة الوحيدة الني ما زالت حية وقادرة على العطاء وإن كانت قد دخلت في زمن الشدائد ولكن ما زال بينها وبين الدخول في مرحلة الانحلال الذي دخلت فيه الحضارات الأخرى عدة قرون إذا لم تنتبه إلى نفسها وتتجاوز المصير الذي وصلت إليه تلك الحضارات[3].

ويلاحظ أن توينبي لا يرى أية إمكانية في تجديد أو بعث الحضارات التي دخلت مرحلة التفكك كالحضارة العربية الإسلامية، ويعتقد أن الخيار الوحيد المتاح أمام أبناء هذه الحضارات من أجل المحافظة على حياتهم هو التخلي عن حضاراتهم السابقة والتغرب الكامل لأن (أي مجتمع يعيش في حالة الضوء الذي ينبعث من شعاع

---

(1) توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ج1، ص362.

(2) توينبي، بحث في التاريخ، ترجمة طه باقر، بغداد، 1955، ص359.

(3) منح خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، بيروت، 1960.

حضارة أجنبية أكثر فعالية وقدرة، لا بدّ له من أن يقتبس طريقة الحياة عند هذه الحضارة الأجنبية أو ينتهي من عالم الوجود)[1].

يبدو مما تقدم أنه على الرغم من أن توينبي قد أعلن عدم موافقته اشبنكلر في مفهومه العضوي للحضارات، إلا أنه في مجال التطبيق قد تعامل مع الحضارات وكأنها كائنات عضوية وانتهى إلى أن جميع حضارات العالم قد ماتت أو أنها في الطريق إلى الموت وأن الحضارة الوحيدة التي ما زالت حية هي الحضارة الغربية. لذا فقد ذكر بشيء من الفخر والفرح أنه لأمر (مشجع لنا نحن أبناء الحضارة الغربية حين نعوم وحدنا في خضم الزمن وليس معنا إلا حضارات صرعى من حوالينا...)[2].

ومن أجل توضيح مدى خطورة آراء توينبي بالنسبة للتعامل مع تراثنا وحضارتنا العربية الإسلامية، فقد قمنا بمناقشة هذه الآراء والرد عليها رداً مستفيضاً في بحثنا (ارنولد توينبي وصدام الحضارات) المنشور بين دفتي هذا الكتاب.

ب - المفهوم الثقافي للحضارات:

يرتكز المفهوم الثقافي للحضارات على الأسس الفكرية التي عرضناها من خلال مناقشاتنا للمفهوم العضوي للحضارات والتي تؤكد على أن الحضارات هي مجالات ثقافية - اجتماعية، فالحضارة وفقاً لهذا المفهوم هي ثمرة الجهود المبدعة التي قدمتها الأجيال المتتابعة من أبناء الأمة في سبيل (إضافة شيء إلى حالة من حالات الطبيعة، أو إدخال تعديل عليها)[3].

ولا تقتصر حضارة أمة من الأمم على الجوانب التي أبدعها أبناؤها وحدهم في تفاعلهم مع البيئة المحيطة بهم، بل إنها تتضمن أيضاً ما أضافته الأمة إلى حضارتها من خلال التفاعل مع الحضارات السابقة عليها والحضارات المعاصرة لها، وبذلك تتألف حضارة الأمة من معطيات قومية خاصة ومعطيات إنسانية عامة[4].

وقد لوحظ أن الحضارة هي تعبير عن شخصية الأمة، فإذا كانت الأمة تعيش

---

(1) توينبي، العالم والغرب، ص67.

(2) المرجع نفسه، ص19 - 20.

(3) كلكهوفن وكيلي، الأنثربولوجيا وأزمة العالم الحديث، ترجمة عبد الملك الناشف، بيروت، 1967، ص141.

(4) المرجع نفسه، ص152.

حالة تحرر ونهوض، فإن الحضارة لا بد أن تستجيب لهذه الحالة، أما إذا فقدت الأمة حريتها وسيادتها، فلا بد أن تتأثر قدرتها على العطاء الحضاري، فتضعف قابليتها على النماء والتجدد الحضاري وتتحول في غالب الأحوال إلى تابع يدور في فلك حضارة الأمة المتسلطة، لذا فقد عد (الكفاح المنظم الواعي الذي يخوضه شعب من الشعوب لاسترداد سيادة الأمة هو أكمل مظهر ثقافي ممكن)[1]. وذلك لأن المعارك الكفاح تهب الثقافة قيماً وهدفاً وتنمي مختلف الاتجاهات الحضارية وتساعد على خلق توجهات ثقافية جديدة[2].

لقد أدى نجاح أقطار الوطن العربي ودول العالم الثالث في الحصول على حريتها واستقلالها إلى تطلع أبنائها نحو بعث تراثهم الحضاري وتأكيد هويتهم القومية المتميزة، ليس في مجال العلاقات الاقتصادية والسياسية بين الدول فحسب، وإنما في مجال الحوار والتبادل الحضاري أيضاً.

وقد ترتب على التطورات السياسية والحضارية التي شهدها العالم بعد الحرب العالمية الثانية أن أوروبا لم تعد هي الموجه السياسي والثقافي الأساسي في العالم، بل انضمت إليها الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي واليابان والصين وغيرها... وأخذ العالم يتجه نحو نوع من الوحدة على الصعيد التكنولوجي والحضاري كما أصبحت الدول تملك حرية اختيار النموذج الحضاري، الذي يلائمها دون الالتزام بأخذه من مصدر محدد كما كان سابقاً[3].

في ضوء ما تقدم، فقد أخذ بعض المفكرين في الغرب ينتقدون النظرة التسلطية المتعالية التي اتسمت بها الحضارة الغربية، والتي أدت إلى استعمار كثير من البلدان، وهدم العديد من الثقافات والحضارات والتي يعد بعضها (أسمى من حضارات الغرب باعتبار علاقات الإنسان فيها بالطبيعة، وبالمجتمع، وبالإله...)[4]، أن انتصار الغرب

(1) فرانتز فانون، معذبو الأرض، ترجمة د. سامي الدروبي، ود. جمال الأتاسي، بيروت، 1972، ص 179.

(2) المرجع نفسه، ص179 - 180.

(3) د. البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، بيروت، 1977، ص415 - 416.

(4) روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، بيروت، 1982، ص8.

على أبناء هذه الحضارات (لا يرجع إلى تفوق ثقافة، بل إلى استخدام تقنيات السلاح والبحر لأهداف عسكرية عدوانية)[1].

حوار الحضارات ومستقبل الإنسانية:

لقد أكد المفكر الفرنسي روجيه غارودي أن ابتكار مستقبل حقيقي للإنسانية يقتضي (العثور مجدداً على جميع أبعاد الإنسان التي نمت في الحضارات، وفي الثقافات اللاغربية والدخول معها في حوار، لأن الحوار بين الحضارات هو وحده الذي يمكن أن يولد مشروع كوني يتسق مع اختراع المستقبل وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع)[2].

وقد أشار غارودي إلى أن الوصول إلى حوار حقيقي بين الحضارات يستلزم بالضرورة تحقيق الأمور الآتية:

1- أن تحتل دراسة الحضارات غير الغربية في الدراسات الموجودة في الغرب مكانة مساوية في الأهمية لمكانة الثقافة الغربية في الأقل.

2- أن يحتل علم الجمال مكانة تعادل في أهميتها تعليم العلوم والتقنيات في الأقل.

3- أن يكون للمستقبلية، وهي فن تصور المستقبل والتفكير في الغايات ما للتاريخ من أهمية في الأقل[3].

لقد أوضح غارودي أن النجاح في تحقيق الحوار بين الحضارات سيفسح المجال أمام الغربيين ليس من أجل إعداد خطة بقاء وحسب، وإنما سيساعد على تقديم خطة حياة ومشروع أمل على السلم العالمي[4].

إن المشكلة التي تواجه الغربيين في هذا المجال، كما يقول غارودي (هي مشكلة إحداث تغيير جذري في الأنموذج الغربي لعلاقاتنا مع الطبيعة بفضل حكمة الصين، وإفريقيا، والهند، والإسلام، مشكلة إقامة توازن في مفهومنا ذي النزعة التقنية بالإفادة من تجربة حية، شعرية وصوفية، وهي تجربة اتصالنا ومشاركتنا في طبيعة لا نملكها، بل

(1) الرجع نفسه، ص8.
(2) المرجع نفسه، ص9.
(3) المرجع نفسه، ص186 - 187.
(4) المرجع نفسه، ص260.

تملكنا. وإن حوار الحضارات هذا ليؤلف مرحلة لازمة على الصعيد الاقتصادي، في التساؤل الاقتصادي، وفي التغيير الجذري لطراز تنميتنا، وفي اكتشاف غايات أخرى للتنمية، وفي الوصول إلى تعريف آخر لمعنى التطور النماء)[1].

حوار الحضارات ومستقبل الأمة العربية

إن مفهوم حوار الحضارات يلتقي مع المفهوم الذي قدمه بعض المفكرين العرب في الموقف من التراث، ويقوم هذا المفهوم على رفض الموقف المتحلل من التراث والموقف الجامد منه، لأن الأول يهجر التراث كما لو أنه عبء، والثاني يأخذ التراث بشكل تكرار للماضي... إن بعث التراث ينبغي أن يتم من خلال قراءة جديدة للماضي على ضوء معطيات المرحلة التاريخية الراهنة، ومتطلبات النهضة العربية الحديثة[2].

ويتم ذلك من خلال القيام بالأعمال الآتية:

1- استيعاب دقيق لواقع الأمة العربية ومتطلبات النهوض بهذا الواقع الذي يتسم بالتجزئة والتخلف.

2- فهم التراث في ضوء هذا الواقع والاستفادة مما حوله من خبرات وتجارب في شتى الحقول مع ضرورة التركيز على المبادئ والقيم الأصيلة دون الشكلية والقيم التي جاوزها الزمن.

3- الانفتاح على الحضارات الأخرى ومحاولة الاستفادة من تجاربها وعلى الأخص الحضارة العربية المعاصرة[3].

إن الاضطلاع بتحقيق هذه المهمات الخطيرة يتطلب التعرف:

أولاً: على المحتويات الأساس للحضارة لكي يتسنى لنا تحديد الأسلوب المناسب للاستفادة منها، إن كل حضارة تحتوي على ثلاثة عناصر أساسية هي:

1- المحتوى التكنولوجي المرتبط بالوسائل التي يستغل بها الإنسان العالم المادي.

2- المحتوى الاجتماعي المتصل بالنظام الاجتماعي والمؤسسات ذات العلاقة بالحياة الاجتماعية.

---

(1) المرجع نفسه، ص206.

(2) د. الياس فرح، في الثقافة والحضارة، ص87 - 88.

(3) د. الياس فرح، مقدمة في دراسة المجتمع العربي، ص26.

3- المحتوى الأيديولوجي المتعلق بالتقدم المعرفي للثقافة والمعتقدات والقيم.

وإن المحتوى التكنولوجي للحضارة يبدو أكثر محتوياتها قابلية للنقل والاقتباس، وبالتالي فإن بالإمكان الانفتاح على الحضارة الغربية المعاصرة في هذا المجال على نطاق واسع من أجل تنمية مجتمعنا وتطويره، ولكن لا بدّ أن يتم هذا الاقتباس بحذر بعيداً عن التقليد الأعمى والنقل الآلي غير المدروس. أما المحتوى الاجتماعي والأيديولوجي فنظراً لارتباطه بتاريخ المجتمع الغربي وتطوره الخاص، وهو مختلف في نشأته وتطوره عن مجتمعنا في مجالات مختلفة، لذا فإن عملية الاقتباس والاستفادة ينبغي أن لا تكون بشكل حرفي وإنما تتم من خلال التفاعل الواعي والاستفادة الخلاقة المبدعة التي تضع نصب أعينها إقامة حضارة عربية معاصرة (تنطوي على التراث انطواء الزهرة على البرعم، فهو جزء أصيل منها، بيد أنه جزء).

إن الملامح العريضة التي عرضنا أبعادها هنا تفيد في تحليل طريق التجديد والنهوض الحضاري للأمة العربية، ولكنها لا تكفي وحدها لتحقيق هذا الهدف، إذ من الضروري العمل على بلورة نظرية عربية للنهوض الحضاري، فكما أنه (لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية، فإن من البديهي أن لا تكون ثمة نهضة حضارية أيضاً بدون منظور حضاري متميز ومعبر بعمق وأصالة عن أهداف النهضة وأبعادها الإنسانية).

•

18

ارنولد توينبي وإشكالية صدام الحضارات(*)

تمهيد:

منذ أصدر الباحث الأمريكي صموئيل هنتغتون دراسته عن (صدام الحضارات) في عام 1993 ثم أعقبها بكتابه الذي يحمل العنوان ذاته في عام 1996، شاع هذا المصطلح على أقلام الكتاب والباحثين، ونظر إليه كثير من الناس وكأنه مصطلح حديث يعبر عن تصور حضاري جديد يطرحه هانتغتون كتعبير عن نشوة الانتصار الأمريكي على الاتحاد السوفيتي في صراع الحرب الباردة بين المعسكرين الرأسمالي والشيوعي(**).

والحقيقة أن أصول هذا التصور عن التاريخ والحضارات قديمة الجذور في الفكر الغربي وهي ترجع في أصولها القريبة والمباشرة إلى عدد من المفكرين الغربيين كان أبرزهم وأشهرهم ارنولد توينبي (1889 - 1975م) الذي درس حضارات العالم من منطلق تعددية الحضارات، وإن حياة هذه الحضارات محكومة بقانون التحدي والاستجابة(***).

في ضوء ما تقدم، ستحاول هذه الدراسة أن تعرض تصورات توينبي عن حضارات العالم، وطبيعة العلاقات بينها، وهل هي علاقات حوار وتفاعل أم علاقات صراع وتصادم، ثم نلقي بعض الضوء على تنبؤات توينبي حول مستقبل هذه الحضارات ومصيرها، وبخاصة مصير حضارتنا العربية الإسلامية وهي تواجه محاولات الحضارة الغربية في فرض هيمنتها على العالم تحت أسماء وشعارات شتى كان آخرها وأحدثها شعار العولمة.

إن توينبي يتمتع بتقدير واحترام واسعين في الوطن العربي بسبب موقفه المنصف من القضية الفلسطينية وتصديه للادعاءات الصهيونية في الغرب بلغة المؤرخ المطلع

(*) نشرت هذه الدراسة في مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، بغداد، 2001، العدد 3، ص29 - 43.

(**) هانتجتون، صدام الحضارات... إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب.

(***) المصدر نفسه، ص67 - 92.

على كافة حقائق القضية. لذا فقد استقبلت كتاباته في هذا المجال بترحاب واهتمام كبيرين[1].

أما على المستوى العالمي، فقد تمتع توينبي بمكانة كبيرة بين الباحثين بسبب دراساته المقارنة عن حضارات العالم من حيث نشأتها وتطورها وطبيعة العلاقات التي تربطها ببعضها[2]. لذا كان من الضروري عرض مختلف الجوانب المتصلة بهذا الموضوع مع التركيز على تصورات توينبي عن حضارتنا العربية الإسلامية وصلتها بالحضارة الغربية ثم محاولة مناقشة هذه التصورات والأسس التي قامت عليها خدمة للحقيقة التي هي الهدف الأسمى لجميع الباحثين.

العالم والغرب:

ينطلق توينبي في دراسته للعلاقة بين العالم والغرب من حقيقة أن الغرب لم يكن يمثل في يوم من الأيام كل العالم، بل ولم يكن الممثل الوحيد الذي يقف بمفرده على خشبة مسرح التاريخ حتى في الوقت الذي كان فيه هذا الغرب في أوج قوته وأوج سلطانه[3].

وقد كان الطابع العام الذي طبع علاقات الغرب بدول العالم وشعوبه المختلفة طوال الخمسة قرون الماضية كما يقرر توينبي هو طابع الصراع المستمر ضد عدوان الغرب. فلو أن رجلاً غربياً سأل أي واحد من أبناء الشعوب الأخرى على ما بينهم من اختلاف في الجنس واللغة والحضاوة والدين عن رأيه في الغرب فإنهم "سيؤكدون له جميعاً أن الغرب كان أكبر معتمد في العصور الحديثة وأن لكل منهم تجربته فيما يتعلق بهذا الاعتداء"[4]. فالروس يتذكرون أن الغرب قد اعتدى عليهم لعدة مرات اعتباراً من سنة 1610م وحتى سنة 1941. وتتذكر كل شعوب آسيا وإفريقيا إرساليات الغرب

(1) يراجع على سبيل المثال، توينبي، مختصر دراسة للتاريخ (ترجمة: فؤاد محمد شبل)، القاهرة 1961، ج2، ص59 وكذلك مقدمة المترجم، الشرقاوي، عفت محمد، أدب التاريخ عند العرب، بيروت، ص107 - 108.

(2) الشرقاوي، ص91 - 112 وكذلك بحث صدقي عبد الله حطاب، ارنولد توينبي، مجلة عالم الفكر، الكويت، 1974، المجلد5، ص289 - 309.

(3) توينبي، العالم والغرب (ترجمة: عبد الواحد الأنبابي) مصر، الدار القومية للطباعة والنشر، ص3.

(4) المصدر نفسه، ص4.

الدينية وتجاره وجنوده الذين اندفعوا عن طريق البحر إلى بلادهم منذ القرن الخامس عشر[1]. لقد أقر توينبي بأن هذا الحكم الذي يصدره العالم على الغرب كان له ما يبرره خلال فترة الأربعة والنصف قرن التي انتهت عام 1945. فلقد كان الغرب في ضوء تجربة العالم به خلال كل هذه السنوات يمثل المعسكر المعتدي الوحيد على الجميع[2].

تحدي الحضارة الغربية للحضارات الأخرى:

لقد كان العامل المركزي الذي مكن الغرب من عدوانه على مختلف شعوب العالم هو التحدي الحضاري الذي شهده الغرب وتسلحه بالتكنولوجيا التي كانت إحدى ثمرات التقدم العلمي والصناعي في مواجهته حضارات العالم الأخرى التي كانت قد دخلت مرحلة التحلل والأفول حسب رأي توينبي[3].

إن ما تقدم، يشير إلى أن أساس الصراع بين العالم والغرب هو صراع حضاري يتمثل في التحدي الذي فرضته الحضارة الغربية الصاعدة على حضارات العالم الأخرى. لذا فقد كرس توينبي جهده نحو تحديد هذه الحضارات ودراسة نشأة وتطور وأفول كل واحدة منها في كتابه الضخم "دراسة في التاريخ" الذي نشر في أحد عشر مجلداً واستغرق تأليفه أربعين عاماً، إذ شرع في العمل فيه عام 1921م وانتهى منه في عام 1961م[4]. لقد تجاوز توينبي في دراسته الدول والقوميات باعتبارها إطاراً صالحاً للدراسة التاريخية واتخذ عوضاً عنها "الحضارة" التي قد تضم في إطارها عدة قوميات ودول وذلك لأن الحضارة تقدم حقلاً أكثر ملائمة للبحث في رأيه وتساعد على تقديم فهم أوضح للتطورات التاريخية[5]. ولكن يلاحظ أن توينبي لم يلتزم بهذه الحدود في تعامله مع الحضارة بل تجاوز ذلك إلى حد تعامله مع الحضارة وكأنها شخصية عضوية حقيقية، فهي حسب تعريفه: "كل متكامل لا يتجزأ تمتزج فيه كل الأجزاء، ويعتمد كل

---

(1) المصدر نفسه، ص4.

(2) المصدر نفسه، ص5.

(3) المصدر نفسه، ص8، مختصر دراسة للتاريخ، ج4، ص201 - 230.

(4) شبل، فؤاد، مقدمة الجزء الرابع من كتاب، توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ص7.

(5) توينبي، بحث في التاريخ، ترجمة طه باقر، بغداد 1955، ج1، ص1 - 16.

منها على الأخر دون استقلال"[1].

إن هذه النظرة إلى الحضارة - كما سنوضح ذلك لاحقاً - ستبعد توينبي عن الحقيقة في أكثر من مجال. لقد أرجع توينبي نشوء الحضارة ونموها.. ثم تحللها وموتها إلى وجود أقلية في المجتمع قادرة على الإبداع الحضاري، فإذا صادف أن نجحت هذه الأقلية في تقديم استجابات مبدعة للتحديات التي تواجهها فإن أغلبية أفراد المجتمع ستقلدها بصورة طوعية مما يؤدي إلى خلق روح الوحدة والإنسجام في المجتمع ويساعد على استمرار التطور الحضاري فيه من خلال توالي عمليات التحدي والاستجابة بصورة ناجحة. أما إذا انعدمت ملكة الخلق والإبداع لدى أفراد الأقلية وكفت أغلبية أفراد المجتمع عن محاكاة الأقلية بصورة طوعية فإن المجتمع لن يلبث أن يفقد وحدته ويدخل بعد ذلك في مرحلة التحلل مما يؤذن بدخول حضارة ذلك المجتمع مرحلة الأفول والموت[2].

لقد حدد توينبي الحضارات الأساسية التي شهدها العالم بـ21 حضارة غير أن أكثر هذه الحضارات قد اندثرت ولم يبق منها على قيد الحياة سوى سبع حضارات. وقد لاحظ أن ستة من هذه الحضارات تمر الآن بدور الانحلال بعد أن توقفت عن النمو من الداخل منذ فترات متفاوتة وأخذ أبناؤها يدورون في فلك الحضارة الغربية. وهذه الحضارات هي: الأرثوذكسية البيزنطية والأرثوذكسية المسيحية الروسية، والإسلامية، والهندوكية، والصينية، والكورية اليابانية. أما الحضارة السابعة فهي الحضارة الغربية القائمة في أوروبا الغربية والكومنولث البريطاني والولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية. إن هذه الحضارة حسبما يرى توينبي لا زالت حية وإن كانت قد دخلت في زمن الشدائد ولكن لا زال بينها وبين الدخول في مرحلة الانحلال الذي دخلت فيها الحضارات الأخرى عدة قرون، إذا لم تنتبه إلى نفسها وتتجاوز المصير الذي وصلت إليه تلك الحضارات[3].

---

(1) توينبي، العالم والغرب، ص23 - 24، راجع أيضاً، ص61.

(2) توينبي، بحث في التاريخ، ج1، ص359، منح خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، بيروت 1960، ص24 - 48.

(3) توينبي، بحث في التاريخ، ج1، ص356 - 358 ، خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، ص12.

لقد كرس توينبي جميع كتابه "دراسة في التاريخ" وما أعقبه من دراسات لشرح حياة الحضارات ومصيرها مع التركيز على علاقتها بالغرب والحضارة الغربية. مما يجعل أمر متابعته في كل التفاصيل أمراً مستحيلاً بالنسبة لدراسة محدودة الصفحات. لذا سنقتصر في بحثنا هذا على عرض تصور توينبي عن الحضارة العربية الإسلامية باعتبارها نموذجاً يمثل نظرته للحضارات من حيث نشأتها وتطورها وطريقة استجابتها لتحديات الحضارة الغربية المعاصرة.

الحضارة العربية الإسلامية:

يرى توينبي أن الحضارة العربية الإسلامية هي ابنة الحضارة السريانية التي كان موطنها الأصلي في سوريا والتي ضمت في نظره كلاً من الفينيقيين والفلسطينيين والعبرانيين والآراميين والإيرانيين[1].

وقد كانت الدولة العالمية التي مثلت الحضارة السريانية هي الإمبراطورية الأخمينية. غير أن الإسكندر المقدوني تمكن من القضاء على هذه الإمبراطورية (سنة 331 ق. م) واستطاعت الحضارة الهيلينية أن تهزم الحضارة السريانية. ولكن الحضارة السريانية لم تستسلم للهزيمة وحاولت أن ترد على تحديات الحضارة الهيلينية من خلال أربع استجابات متوالية تمثلت بالاستجابة الزرادشتية واليهودية والنسطورية واليعقوبية. ولكن أيًا من هذه الاستجابات لم تحقق النجاح المطلوب. وأخيراً جاءت الاستجابة الناجحة للمجتمع السرياني عن طريق الإسلام الذي ظهر بعد حوالي ألف عام على هزيمة الحضارة السريانية أمام الحضارة الهيلينية[2].

لقد زعم توينبي "أن قوة الإبداع في الإسلام ليست غريبة عن المجتمع السرياني، بل هي منه، فقد استمد محمد (ﷺ) مؤسس الدين إلهامه من اليهودية بالدرجة الأولى وهي ديانة سريانية محضة وبالدرجة الثانية من النسطورية، وهي شكل من أشكال النصرانية استعاد بها العنصر السرياني أرجحيته وتغلبه على العنصر الهيليني. ولكن من البديهي أن نظاماً عظيماً كالدين العالمي لا يتوقع أن يكون قد نشأ نشوءاً صرفاً من مجتمع واحد، ففي حالة المسيحية مثلاً نستطيع أن ندرك تلك العناصر الهيلينية المأخوذة من ديانات هيلينية سرية ومن الفلسفة الهيلينية. ونستطيع بوجه مماثل أن نقف

---

(1) توينبي، المصدر السابق، ج1، ص23 - 29.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص28، ص216 - 217.

على التأثيرات الهيلينية في الإسلام ولكن بدرجة أقل من ذلك جداً[1].

لقد أوضح توينبي أن الرسول محمد (ﷺ) قد عمل على تحقيق الوحدة للعرب على مستوى العقيدة الدينية وعلى مستوى النظام السياسي من خلال رسالة الإسلام. وقد تم له ذلك من خلال مرحلتين مختلفتين اختلافاً كبيراً ومتناقضتين تناقضاً خطيراً كما يرى توينبي: 1 - المرحلة المكية: وقد اتسمت بالدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة ومن دون استخدام القوة في مواجهة أعداء الإسلام.

2 - المرحلة المدنية: وقد تأسست فيها الدولة العربية الإسلامية واستخدم فيها الرسول (ﷺ) القوة للجهاد في سبيل الدعوة[2].

لقد عد توينبي الفترة المكية من حياة الرسول (ﷺ) فترة الإبداع والاستجابات الحضارية الناجحة فقط. أما الفترة المدنية فقد عدها بداية "دمار الإسلام"، لأن الرسول (ﷺ) استعمل "سلطته المادية الحديثة التكوين لغرض قبول دعوته إلى ممارسة الديانة ولو بالظاهر"[3].

لقد بين توينبي أن خلفاء الرسول (ﷺ) تمكنوا من توسيع الدولة التي أسسها حتى ضمت كافة الأقاليم التي سادت فيها الحضارة السريانية من قبل وخضعت للإمبراطورية الاخمينية قبل إن يقضي عليها الاسكندر المقدوني وبذلك خلفت الإمبراطورية العربية الإسلامية الإمبراطورية الاخمينية بعد ألف عام من سقوطها. يقول توينبي: ".. ومع ذلك فإن الاستجابة السريانية الخامسة كانت مشرفة على الظهور آنذاك، وإن الإمبراطور هرقل نفسه قد كتب عليه ألا يذوق الموت حتى يرى عمراً خليفة النبي محمد (ﷺ) يجيء إلى مملكته مخربا إلى الأبد أعمال من جعل الأقاليم السريانية تدخل في حظيرة الهيلينية من الاسكندر الكبير ومن جاء بعده، ذلك لأن الإسلام نجح حيث فشل أسلافه من الديانات. فقد استطاع أن يطرد الهيلينية من العالم السرياني طرداً نهائياً. واستعاد في الخلافة العربية توحيد الدولة السريانية العالمية التي لم يمهلها الاسكندر إذ قضى عليها بالعنف قبل إن تحقق رسالتها التاريخية عندما قضى على السلالة الفارسية الاخمينية، وأنعم الإسلام أخيراً على المجتمع السرياني بدولة

(1) المصدر نفسه، ج1، ص28.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص187.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص187.

عالمية أصيلة ظهرت منه فمكن ذلك المجتمع من بعد حيوية معلقة دامت عدة قرون أن يسلم الروح ولكنه ضمن أنه لم يمت بدون أن يخلق، عقباً، لأن الديانة الإسلامية أصبحت سرفة (شرنقة) ظهرت منها في الوقت الملائم الحضارة العربية والحضارة الإيرانية الجديدتان[1].

وقد أوضح توينبي أنه في الوقت الذي نجحت فيه الدولة العربية الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين والعهد الأموي في تحقيق الوحدة السياسية لأقاليم الدولة المختلفة فإن العهد العباسي قد شهد تحقيق الوحدة الحضارية للدولة من خلال نشره الإسلام بين أصحاب الديانات السابقة من مسيحيين وزرادشتيين الذين فهموا الإسلام من خلال ثقافاتهم السابقة وعرضوا الإسلام كما يقرر توينبي "بمصطلحات ماهرة ثابتة مطردة من مصطلحات اللاهوت المسيحي والفلسفة الهيلينية. وإنه بهذا اللباس استطاع الإسلام أن يصبح الدين الموحد للعالم السرياني، ذلك العالم الذي لم يتوحد حتى ذلك الحين إلا من الناحية السياسية السطحية بغزو العرب العسكري الجارف[2] وبذلك أصبحت الدولة العباسية وريثة للدولة الاخمينية من حيث الأقاليم التي تحكمها والشعوب التي تنضوي تحت لوائها والتراث الحضاري الذي تمثله. لقد استمرت الدولة العربية الإسلامية في العصر العباسي على حيويتها وقوتها حتى سنة 975م. ثم دخلت زمن الاضطراب حينما أخذت تتعرض لهجمات الشعوب المطوفة من الأتراك والمغول وغارات البربر من شمال إفريقيا والبدو من عرب بني هلال في شبه الجزيرة العربية. وقد امتد زمن الاضطراب حوالي ثلاثة قرون وانتهى بسقوط الدولة العباسية حيث بدأ عهد الانحلال في المجتمع الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية واستمر حتى الوقت الحاضر"[3].

وقد لاحظ توينبي أنه في الوقت الذي أخذت فيه الحضارة العربية الإسلامية في الانحلال كانت الحضارة الغربية فيه قد بدأت بالنمو والازدهار وأخذ ميزان القوة يميل إلى جانبها في صراعها مع الحضارة العربية الإسلامية وقد تجلى ذلك واضحاً حينما فشل الأتراك العثمانيون في حصارهم لفينا عام 1683م. ولم يحاول الغرب استثمار

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص216 - 217.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص188.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص22 - 23.

هذا الفشل والقيام بهجوم مضاد "بسبب ما يحفظه الغرب من ذكريات بعيدة الزمن عن الشجاعة العسكرية التاريخية التي كان عليها الأتراك والشعوب الإسلامية الأخرى"[1]. لذا فقد حرص الغرب على "ألا يقوم بهجوم أمامي جديد على العالم الإسلامي على نمط الحروب الصليبية التي منيت بهزيمة ساحقة بل بتطويق المسلمين عن طريق السيطرة على المحيط"[2]، حيث تمكن رواد البحر الغربيون من الطواف حول إفريقيا والوصول إلى الشاطئ الغربي. كما اجتاز البحارة الأسبان المحيطين الأطلنطي والباسفيكي عن طريق المكسيك وأقاموا في جزر الفلبين حداً جديداً في الجبهة الشرقية من آسيا بين البلاد المسيحية الغربية وبين البلاد الإسلامية. بذلك نجح الغرب في محاصرة الدول الإسلامية. ولكن ذلك الحصار لم يشتد على نحو عنيف إلا في بداية القرن التاسع عشر[3].

لقد كان السبب المباشر لتفوق الغربيين على الأتراك العثمانيين في الحروب، كما يرى توينبي، هو التكنولوجيا التي أنتجتها الحضارة الغربية. وكان حرياً بالأتراك أن يدركوا ذلك ويفعلوا ما فعله الروس منذ عهد بطرس الأكبر حيث اتجهوا نحو تغريب أنفسهم. ولكن الانتصارات العسكرية والسياسية الكبيرة في المراحل الأولى من تاريخ الإسلام كانت وراء المسلمين بوسائلهم الحربية وطريقتهم بالحياة. وبذلك تأخروا كثيراً في مواجهة الغرب عن طريق التسلح بـ"أسلحته وأدواته ونظمه وأفكاره"[4].

إن الدولة العثمانية قد حاولت أن تأخذ بأقل جرعة دواء من الحضارة الغربية بعد أكثر من مائة عام على هزيمتها العسكرية في فينا عام 1683م، عن طريق تدريب جيش المشاة التركي على النظام الغربي، غير أن هذا العلاج للموقف لم يكن علاجاً على الإطلاق من وجهة نظر توينبي: "ذلك لأنه كانت هناك نهايتان بديلتان عمليتان للقصة، فأما أن تدفع تركيا ثمن ما ارتكبته من خطأ حين أخذت أقل جرعة من دواء الحضارة الغربية وأما أن تنقذ نفسها من الانهيار بالتحول إلى النظام الغربي بكل عواطفها وعقلها وروحها وقوتها. وبعد أن دفع الأتراك بأنفسهم إلى حلقة الدمار حين فضلوا الأخذ

(1) توينبي، العالم والغرب، ص19.
(2) المصدر نفسه، ص19.
(3) المصدر نفسه، ص19 - 20.
(4) المصدر نفسه، ص18.

بالطريقة الأولى رجعوا فأنقذوا أنفسهم قبل إن يمضي الوقت باندفاعهم اندفاعاً عارماً في الأخذ بالنظام الغربي على نحو غير محدود وذلك تحت قيادة مصطفى كمال أتاتورك[1].

الموت أو التغرب:

إن توينبي يرى أن لكل حضارة شخصية متميزة عن غيرها من الحضارات. وإن كل نموذج حضاري تاريخي "يعتبر كلا عضويا تعتمد أجزاؤه كلها بعضها على البعض الآخر، وإذا حدث أن انفصل جزء من هذه الأجزاء عن مكانه فإن كلا من الجزء المنفصل والكل الذي انشق منه هذا الجزء يتصرف تصرفاً مختلفاً عن تصرفهما حين كان النموذج كله متماسكاً. وهذا هو السبب في أن اللحوم بالنسبة للإنسان يمكن أن تكون سما بالنسبة لإنسان آخر"[2]. وبناءً على ما تقدم يتوصل توينبي إلى أن الاقتباس الحضاري الجزئي مؤذ وضار ويؤدي إلى تسمم الحضارة المقتبسة. فالحضارة في نظره كل لا يتجزأ، فأما أن تؤخذ جملة أو تترك جملة. لقد حاول توينبي أن يدعم رأيه آنف الذكر بتقديم بعض المعلومات عن بعض الظواهر الفيزياوية والبيولوجية وتطبيقها على الظواهر الحضارية. فذكر أن العنصر أو الشعاع المنطلق من الإشعاع الحضاري قد يصبح مثل الإلكترون المنطلق. وكذلك المرض المعدي قد يصبح عنصراً مدمراً حين ينفصل عن المجموعة التي كان يقوم بدوره فيها حتى وقت انطلاقه[3].

وهكذا فقد توصل توينبي في ضوء المقدمات آنفة الذكر إلى أن كافة المحاولات التي قامت لتجديد حيوية الحضارة العربية الإسلامية أو غيرها من الحضارات عن طريق الاقتباس الجزئي من الحضارة الغربية قد باءت بالفشل. وقد ترتب عليها إدخال الاضطراب في جسم هذه الحضارات وإدخال مزيد من التأثيرات الحضارية الغربية إليها، كما حصل بالنسبة لمحاولات الدولة العثمانية ومحاولات

---

(1) المصدر نفسه، ص24.

(2) المصدر نفسه، ص61.

(3) المصدر نفسه، ص57 - 58.

محمد علي الكبير في مصر[1]. ومن ثم، فإنه لم يعد أمام أبناء الحضارات غير الغربية في العالم من خيار للمحافظة على حياتهم سوى التخلي عن حضاراتهم السابقة والتغرب الكامل لأن "أي مجتمع يعيش في حالة الضوء الذي ينبعث من شعاع حضارة أجنبية أكثر فعالية وقدرة لا بدّ له من أن يقتبس طريقة الحياة عند هذه الحضارة الأجنبية أو ينتهي من عالم الوجود"[2].

إن الدور الذي ينتظر أبناء الحضارات غير الغربية بعد أن يتسنى لهم أن يتغربوا في نظر توينبي هو أن يتحولوا إلى مقلدين للحضارة الغربية وأن يساهموا في زيادة الإنتاج للمجتمع الغربي على أحسن الاحتمالات. أما الذين يفشلون في التغرب الكامل فإنهم لا يستطيعون أن يأملوا في أن يصبحوا حتى أعضاء سلبيين في المدنية المقلدة. لقد أبدى موسوليني ملاحظة يعتبرها توينبي موقفه في وصف الحالة موضع البحث وهي: أن ثمة أمماً بروليتارية كما أن هناك طبقات بروليتارية وأفراداً بروليتاريين. وهذه هي الفئة التي ستنضم إليها على الأرجح الشعوب غير الغربية حتى ولو قدر لهذه الشعوب أن تحول بلدانها إلى دول حديثة سيدة مستقلة بواسطة انقلاب بطولي يقوم به الهيروديون - أي المجددون - ويتم لها الاشتراك مع شقيقاتها من الشعوب الغربية كأعضاء أحرار ومتساوين مبدئياً في مجتمع عالمي شامل[3].

مستقبل الحضارة الغربية:

بعد أن قدمنا هذا العرض المتشائم لمصير الحضارات المختلفة عند توينبي يحق لنا أن نتساءل: ولكن ما هو مصير الحضارة الغربية؟ هل يرى توينبي أنها حضارة قد كتب لها الخلود في الوقت الذي تسير فيه كافة الحضارات الأخرى نحو الموت بعد أن أدركها التحلل منذ أزمان مختلفة؟ إن توينبي لا يخفي قلقه على مصير هذه الحضارة ولكنه لا يلبث أن يؤكد إيمانه بمستقبلها المشرق حيث يقرر أنه لأمر "مشجع لنا نحن

(1) المصدر نفسه، ص61 - 67.

(2) المصدر نفسه، ص67.

(3) خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، ص81 - 82.

أبناء الحضارة الغربية حيث نعوم وحدنا في خضم الزمن وليس معنا إلا حضارات صرعى حوالينا. ومن يدري لعل الموت المسوي بين البشر سيمد يده الثلجية على حضارتنا أيضاً. ولكن الضرورة القاهرة غير محتمة الوقوع علينا. فالحضارات المندرسة لم تمت بحكم القضاء والقدر وبمقتضى سنة الطبيعة. وكذلك فإن حضارتنا الحية لم يحكم عليها بقضاء سابق لا مرد له بأن تسير في طريق الأكثرية من الحضارات التي من نوعها. وعلى الرغم من أن ست عشرة حضارة نعرفها قد هلكت، وتسع حضارات منها مشرفة على الموت، فإننا أصحاب الحضارة السادسة والعشرين ترانا غير مكرهين على أن نسلم لغز مصيرنا إلى تحكيم الإحصاء الأعمى. وما دامت الشرارة الإلهية لقوة الإبداع لا تزال متقدة فينا فإنه إذا كان فينا من الكياسة والحجى ما يمكننا من إيقادها إلى لهب فليست النجوم في أفلاكها بقادرة على أن تحبط مسعانا وجهودنا في بلوغ هدف المجهود البشري"[1].

لقد أدرك توينبي رغم عواطفه الحارة الواردة أعلاه أن الحضارة الغربية تمر بدورة الشدائد، وهي تعاني أشد الأزمات، لأنها حسب رأيه: "حضارة علمانية لاحقة بالمسيحية" تعيش على بقايا مختلفة من المبادئ المسيحية المشوهة وهي فوق ذلك مأخوذة ببدعة تقديس الفرد لفكرة الإنسان الجماعي مجسدة في أنظمة الدول الفاشستية والنازية والشيوعية والقومية الإقليمية[2].

إن المستقبل الذي يتوقعه توينبي للحضارة الغربية ينطوي على أحد احتمالين أساسيين هما:

1 - أن تفشل الحضارة الغربية في توحيد العالم في أسرة واحدة. وعند ذلك سيحدث الانفجار الذي سيتمثل في انتفاض أبناء الحضارات غير الغربية على أسيادهم الغربيين. ويتوقع توينبي أن يكون للمسلمين دور فعال في هذه العملية. غير أن توينبي يستبعد حصول هذا الاحتمال لأن تطور الأسلحة الحديثة قد يقود في حالة

---

(1) توينبي، بحث في التاريخ، ج1، ص371.

(2) المرجع السابق، ص52.

استخدامها إلى دمار شامل للعالم. كما لا يتوقع أن يلعب المسلمون الدور المشار إليه آنفاً بسبب عجز التقليد بين المسلمين عن مقارعة الغرب ورفض المجدين لذلك[1].

2 - أن تنجح الحضارة الغربية في توحيد أبناء الحضارات المختلفة في "موكب متجانس يمكن أن تنطلق منه بعد قرون، سلمياً وتدريجياً، تغييرات خلاقة"[2].

ويعتقد توينبي أن "من ألزم حاجات العصر وحضاراته الباقية تأكيد وجود الفرد ضد عدمية الإنسان الجماعي وفي يقينه أنه لا مجال لانتصار الجماعية الماحقة على الفردية الخلاقة حيث يزدهر الدين الحق الذي يضمن لكل نفس مفردة خلاصها وحريتها ويضمن للعالم كله حياة السلام والخير والحق والمحبة[3]. وهو يرى أن الديانة التي تحقق هذا الهدف هي ديانة رباعية تأخذ عن الهندوكية والبوذية نبالة الروح المسالمة وتأخذ عن الإسلام روح الأخوة الإنسانية وعن المسيحية مثلها العليا. لقد اعتقد توينبي أن هذه الديانة الرباعية التي يبشر بها هي طريق النجاة للإنسانية، ولقد ذكر أنه سمع في الحلم صوتاً يقول له وهو محتضن قدمي - السيد المسيح - المعلق على خشبة الصليب: تمسك وانتظر[4].

نقد وتقويم:

لقد استقبلت وسائل الإعلام الغربية نظريات توينبي بترحاب شديد واعتبرته مجلة (لوك) أعظم مؤرخ معاصر[5]. ومرد ذلك في رأينا إلى إيمان توينبي المسبق بالفكر الليبرالي الغربي وتكريس بحوثه من أجل الدفاع عنه. لذا فقد اعتبر المؤرخ الماركسي كوسمنسكي توينبي أحد المفكرين الذين وضعوا نظماً وفلسفات لمحاربة الاشتراكية العلمية. كما أنكر عليه "منهجه في اعتبار الأفراد العظام، وليس الشعوب، القوى الرئيسية المحركة في تطور المجتمع وفي أن الصانع الحقيقي للتاريخ هو

---

(1) الرجع نفسه، ص88 - 89.
(2) المرجع نفسه، ص88.
(3) المرجع نفسه، ص53.
(4) المرجع نفسه، ص53.
(5) خطاب، ارنولد توينبي، مجلد5، ص291.

الشخصية الفردية المبدعة"[1].

أما الأوساط العلمية وخاصة أوساط المؤرخين فقد استقبلت بحوث توينبي الحضارية بتحفظ شديد. فعلى الرغم من تسليم معظم الباحثين بعظم الجهد الذي بذله توينبي لإنجاز موسوعته (دراسة في التاريخ) إلا أنهم يحتفظون في الموافقة على منهجه في البحث أو النتائج التي توصل إليها. فقد سلم المؤرخ الهولندي بيتر جيل بشاعرية توينبي وغزارة معرفته ولكنه أنكر عليه منهجه التاريخي. كما قال المؤرخ ولش عن توينبي: "إن المؤرخين المحترفين غالباً ما يكونون على حق في نقدهم، ولكن كثيراً منهم بحاجة إلى شيء من كبر العقل". أما باتريك جاردنر فقد وضعه ضمن فلاسفة التاريخ التأمليين (وليس الموضوعيين)[2].

ويمكن تلخيص أهم الانتقادات التي وجهت إلى نظريات توينبي بالنقاط الآتية:

انتقادات عامة:

1 - أن توينبي في دراسته للحضارات يتعامل معها وكأنها كائنات لها حياتها الخاصة يجري عليها ما يجري على الأحياء من ولادة ونمو وشيخوخة وموت... ثم يتكلم عن الأبوة والبنوة بين الحضارات... وأخيراً فهو لا يرى إمكانية النقل والاقتباس بين الحضارات لأن ذلك مضر ويؤدي إلى تسمم الحضارة المقتبسة.

إن هذا الفهم للحضارات منتقد، وقد تصدى له الباحث الاجتماعي سوروكن فبين أن "حضارات توينبي ليست كيانات حقيقية بدليل ما يذكره هو نفسه في مناسبات عديدة من أن الظواهر الاقتصادية والتقنية كثيراً ما تتغير في الحضارة الواحدة وتبقى الظواهر الأخرى ثابتة أو أن العكس هو الذي يحدث أحياناً"[3]، مما يدل على أن ما يسميه توينبي بالحضارات هو في الواقع مجرد مجالات ثقافية "تتواجد فيها معاً عناصر عديدة من الأنظمة والتكتلات الاجتماعية، الثقافية الكبيرة والصغيرة، منسجمة في

---

(1) المرجع نفسه، ص301.

(2) المرجع نفسه، ص301.

(3) خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، ص108.

جانب منها ومتجاورة أو متباينة في الجانب الآخر"[1].

لقد سبق لتوينبي أن اعترف بهذه الحقيقية عند نقده لمنهج شبنكلر في دراسة الحضارات فقال: "إن المجتمعات من الناحية الذاتية أو الموضوعية مواضيع مفهومة للبحث التاريخي. أما من الناحية الموضوعية فإن المجتمعات هي الأساس المشترك بين حقول العمل النسبية لعدد من البشر هم أنفسهم عضويات حية ولكنهم لا يستطيعون أن يكونوا بطريقة سحرية عملاقاً على صورتهم من تقاطع ظلالهم واجتماعها ثم ينفخون في هذا الجسم اللامادي نفس الحياة الخاصة بهم"[2]. ومع هذا النقد الواضح للمفهوم العضوي للمجتمعات أو الحضارات الذي يثبته توينبي في دراسته فإن مجموع دراسته للحضارات والعلاقات فيما بينها تنطلق من هذا المفهوم وكأنه وقع في نفس الشيء الذي انتقد عليه شبنكلر حينما يضع أولاً استعارة أو مجازاً ثم يشرع منه في الاستدلال كأنه قاعدة مبنية على الظواهر المشاهدة فيقول "إن كل حضارة تمر في أدوار أو أعمار متعاقبة كأدوار عمر الفرد من بني البشر"[3].

وهكذا... إذا صح أن الحضارات ليست كائنات عضوية وأنها لا تعدو أن تكون مجرد مجموعة من المجالات الثقافية الاجتماعية فإن ما ذكره توينبي حول عدد الحضارات والأدوار التي مرت بها... وأن هناك حضارات ميتة وأخرى تعيش في طور الانحلال انتظاراً لساعة موتها... يغدو كلاماً لا سند له من العلم كما تغدو نصائح توينبي لأبناء الحضارات غير الغربية في التخلي عن حضاراتهم لأنها تعيش في مدينة الموت والالتحاق بركب الحضارة الغربية باعتبارهم بروليتاريا كادحة، مقلدة... تغدو نصائح شخصية يمكن إثارة العديد من علامات الاستفهام حول دوافعها.

2 - لقد كان توينبي في دراسته المقارنة عن حضارات العالم منحازاً بعقله وقلبه إلى جانب الحضارة الغربية. فهو في الوقت الذي حاول فيه التدليل على أن كافة

(1) المرجع نفسه، ص108 - 109.

(2) توينبي، بحث في التاريخ، ج1، ص362.

(3) توينبي، بحث في التاريخ، ج1، ص362.

حضارات العالم قد ماتت أو أنها سائرة نحو الموت فإنه استثنى الحضارة الغربية من هذا المصير وراح يتحدث عن احتمال إرجاء إلهي تنجو به هذه الحضارة من الموت رغم دخولها زمن الشدائد. وبذلك وقع توينبي في تناقض منهجي خطير، فهو في الوقت الذي يعلن أنه ممن يؤمنون بالاختيار وبحرية الإنسان يحاول التدليل على الجبر في حركة التاريخ بالنسبة لجميع حضارات العالم التي قرر أن مآلها الموت عدا الحضارة الغربية. أن موقف توينبي هنا يشبه موقف عالم الكلام الذي يقيم الدليل على الجبر ثم يؤمن لأسباب نفسية بحرية الاختبار[1].

3 - لقد أخذ على توينبي عدم التزامه بالمنهج العلمي التجريبي في دراساته التاريخية حيث أفصح في الكثير من أحكامه عن إيمانه بتدخل الإرادة الإلهية في طبيعة الأحداث التاريخية. لذلك عد تفسيره للتاريخ تفسيراً لاهوتياً لا علاقة له بالتفسير العلمي التجريبي للتاريخ. ومما عزز هذا المأخذ دعوة توينبي إلى ديانة رباعية لحل أزمة العالم الحضارية حتى وصفه المؤرخ هيلز بأنه متنبئ "يستخدم معرفته الواسعة للتاريخ لكي يبين تعاليمه الدينية ويؤكدها"[2].

4 - كما اتهم المؤرخ الهولندي بيتر جيل توينبي بسوء تطبيق المنهج العلمي في أبحاثه فقد كان توينبي ينتخب "الشواهد التي تناسب حجته أو يعرض هذه الحجج بالطريقة التي تروق له".

كما رأى بيتر جيل "أن المنهج الذي اتبعه توينبي في المقارنة بين الحضارات لا فائدة منه" فإن المقارنة بين الحضارات يجب أن لا يعتمد عليها لأن لكل واقعة ظروفها التي تحول دون تكرارها بالصورة التي تمت فيها"[3].

انتقادات حول نظرته إلى الحضارة العربية الإسلامية

لقد جاءت نظرة توينبي إلى الحضارة العربية الإسلامية التي أسماها بـ"الحضارة العربية - الإيرانية" متأثرة بمنظوره العام للحضارات الذي سبق لنا مناقشته ومفاهيمه

(1) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص108 - 110.

(2) خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، ص116، انظر كذلك، ص112.

(3) حطاب، ارنولد توينبي، ص301، خوري، التاريخ الحضاري، ص111 - 112.

الليبرالية والدينية عن المجتمعات التي أشرنا إليها آنفاً، لذا سنقصر ملاحظاتنا على بعض الأمور التفصيلية المتصلة بنظرته إلى حضارتنا العربية الإسلامية.

1 - لقد عد توينبي الحضارة العربية الإسلامية ابنة الحضارة السريانية وعد ظهور الإسلام الاستجابة الناجحة التي قدمها المجتمع السرياني في مواجهة تحدي الحضارة الهيلينية. والحقيقة أن هذه القضية بأجمعها تبدو غير مقنعة للباحث. فإن ما دعاه توينبي بالمجتمع السرياني أو السوري لا يعدو أن يكون مجموعة من المجتمعات أو الشعوب التي سبق لها أن هاجرت من الجزيرة العربية ومن ثم فإن من الأصح أن ندعو هذه المجتمعات بمجتمعات أو شعوب شبه الجزيرة العربية وندعو الحضارة التي تمثلها إن وجدت لها حضارة موحدة بالحضارة العربية القديمة وليس الحضارة السريانية[1]. إن مصطلح "السريانية" الذي تبناه توينبي يذكرنا بمصطلح الشعوب "السامية" الذي استعمله الغربيون لوصف شعوب شبه الجزيرة العربية من قبل[2].

لقد عرفت شعوب هذه المنطقة الأديان السماوية المتمثلة في اليهودية والمسيحية وجاء الإسلام مصدقاً لما جاء به هذان الدينان ومضيفاً كثيراً من التعاليم التي تلبي احتياجات العرب والإنسانية. فلماذا يصر توينبي على زعمه بأن محمداً (ﷺ) قد استمد إلهامه بالدرجة الأولى من اليهودية والنصرانية (النسطورية). ولماذا يتجاهل فكرة الوحي وأن الرسول (ﷺ) كان نبياً يوحى إليه كما أوحي إلى الأنبياء من قبله خصوصاً وأنه مؤرخ ذو نزعة دينية قوية وهو بالتالي يؤمن بالله والوحي.

2 - لقد عد توينبي الإمبراطورية الأخمينية الدولة العالمية للحضارة السريانية ثم اعتبر الدولة العربية الإسلامية وريثة للإمبراطورية الأخمينية. والحقيقة أن الإمبراطورية الأخمينية لا تعدو أن تكون إمبراطورية فارسية تسلطت على المنطقة العربية بالقوة لفترة من الزمن وبقيت غريبة على قيم وتقاليد المنطقة، لذا فقد قوبل حكمها

---

(1) يراجع سوسه، أحمد، حضارة العرب ومراحل تطورها عبر العصور، بغداد، 1979، ص19 - 30.

(2) المرجع نفسه، ص39 - 54.

بالمعارضة والثورات المتعددة[1] وهي من ثم لا تعتبر ممثلة للمجتمع العربي الذي أسماه توينبي بالمجتمع السرياني.

إن وضع الأخمينيين بالنسبة للعرب لا يختلف كثيراً عن وضع اليونان والرومان الذين استعمروا المنطقة بعد ذلك.

إن الدولة الأخمينية قد سقطت على يد الإسكندر المقدوني قبل قيام الدولة العربية الإسلامية بألف عام تقريباً فكيف تسنى لتوينبي أن يمد صلة القرابة بينهما رغم هذا البعد الكبير؟ هل هي مجرد وحدة الأقاليم التي خضعت للدولتين... إن هذا أساس ضعيف... ولو صح اعتماده لإقامة صلة قرابة بين الدول لأمكن إقامة علاقات قرابة بين معظم دول العالم. إن الدولة العربية الإسلامية تختلف عن الدولة الأخمينية من حيث لغتها وعقيدتها وقومية حكامها والمعطيات الحضارية التي قدمتها ولو صح إقامة قرابة بينهما رغم كل هذه الفوارق لصح أيضاً إقامة مثل هذه القرابة بينها وبين الدولة اليونانية والرومانية لأنها سبق لها أن حكمت المنطقة. إن ما تقدم يجعل تسمية توينبي للحضارة الإسلامية بالحضارة العربية - الإيرانية أمراً غير وارد خصوصاً وأن هناك شعوباً أخرى غير الإيرانيين قد حملوا راية الإسلام إلى جانب العرب وقدموا للإسلام والحضارة العربية الإسلامية خدمات كثيرة. لذا كان مصطلح الحضارة العربية الإسلامية هو الأفضل للتعبير عن مضمون هذه الحضارة.

3 - أما اعتبار توينبي للفترة المكية من حياة الرسول (ﷺ) فترة الاستجابات المبدعة والفترة المدنية بداية "دمار الإسلام" لأن الرسول (ﷺ) قد استخدم القوة في نشر الإسلام في هذه المرحلة بينما اقتصر في المرحلة المكية على استخدام الأساليب السلمية فقط في نشرها فقد كان مثاراً للاستغراب لدى العديد من الباحثين[2]. إذ كيف يمكن أن يصح مثل هذا الزعم والفترة المدنية لا تعدو أن تكون مرحلة مكملة للمرحلة

(1) الأحمد، سامي سعيد، الصراع العراقي - الفارسي، بغداد 1983، ص82 - 90.

(2) يراجع على سبيل المثال، خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، ص118 - 125، وكذلك صبحي، د. أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، الإسكندرية (مؤسسة الثقافة الجامعية)، ص296.

المكية وأن الإسلام لا يمكن أن يفهم وأعمال الرسول (ﷺ) لا يمكن تقييمها بصورة سليمة إلا من خلال دراسة المرحلتين باعتبارهما كلاً لا يتجزأ.. لقد جاء استخدام الرسول (ﷺ) للقوة في المرحلة المدنية نتيجة طبيعية لتطور الجماعة الإسلامية وانتقالها من مرحلة الفئة المعارضة المضطهدة إلى مرحلة الجماعة السيدة الحاكمة في المدينة، وبذلك كان لا بدّ من استخدام قوة الدولة في الدفاع عن نفسها ونشر العقيدة والنظام الذي قامت على أساسه. وأن للباحث أن يتساءل في مثل هذا المقام، هل كان سيقدر للإسلام أن ينتشر كما انتشر وللدولة العربية الإسلامية أن تتوسع بالصورة التي توسعت وللحضارة العربية الإسلامية أن تزدهر كما ازدهرت لو لم يستخدم الرسول (ﷺ) وخلفاؤه من بعده قوة الدولة إلى جانب قوة العقيدة في الدعوة إلى الإسلام؟

إن توينبي قد درس الحضارة العربية الإسلامية من خلال منظوره الخاص للحياة ولم يحاول "النظر إلى الماضي بعين الماضي" كما يقضي منهج البحث التاريخي. لذا جاءت أحكامه قاسية ومجانبة للصواب.

4 - أن حكم توينبي على الحضارة العربية الإسلامية بأنها قد دخلت مرحلة التحلل منذ سقوط الدولة العباسية وأنه لا جدوى من محاولة بعثها أو تجديدها وإن الخيار الوحيد المتاح أمام أبنائها للإفلات من خطر الفناء هو التغرب الكامل والتحول إلى شعوب كادحة مقلدة في إطار الحضارة الغربية حكم قاس يدعو لليأس حقاً. ومع ذلك فقد كان من واجب المرء أن يقبله لو استند إلى قدر معقول من الحقائق العلمية والتاريخية. ولكن الموضوعية العلمية تقتضينا أن نعلن أن هذا الحكم لا يقوم على أساس علمي سليم وذلك للأسباب الآتية:

1 - لقد تبين من خلال مناقشاتنا العامة أن فكرة الشخصية العضوية المستقلة للحضارات فكرة خاطئة وأن توينبي نفسه قد أعلن خطأها حين ناقش منهج شبنكلر.. ومع ذلك فقد تابعه في هذا الخطأ عن وعي أو غير وعي... ومن ثم، لا مكان لفكرة الحياة والتحلل والموت في دراسة الحضارات.

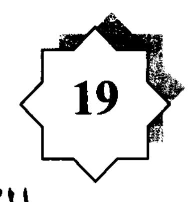
2 - لقد ثبت أن الحضارات لا تعدو أن تكون مجرد مجالات ثقافية - اجتماعية وهي قابلة للانتقال من مجتمع إلى آخر.. كما أنها قابلة للتكيف والتأثر والتأثير دون أن

ينجم عن ذلك أي ضرر بالشكل الذي عرضه توينبي. بل إن نمو الحضارات وازدهارها مدين لهذه الظاهرة نفسها بالكثير. فالحضارة اليونانية قد أخذت عن حضارة وادي الرافدين ووادي النيل الكثير من مكوناتها وأخذت الحضارة العربية الإسلامية العديد من عناصرها من الحضارات السابقة عليها وجاءت الحضارة الغربية لتأخذ عن جميع هذه الحضارات وتضيف إليها من معطيات شعوبها الخاصة. بل إن توينبي نفسه يسلم بظاهرة الأخذ والعطاء بصفتها ظاهرة إيجابية حينما يدعو إلى تكوين دين رباعي لحل الأزمة الحضارية المعاصرة يشارك فيه الإسلام والبوذية والهندوكية والمسيحية.

3 - إن توينبي حينما يتحدث عن تغرب أبناء الحضارات غير الغربية يؤكد أن دورهم في هذه الحضارة لن يكون دوراً إبداعياً مهما بلغوا في مجال استيعاب معطيات هذه الحضارة. إن دورهم سيبقى محصوراً في إطار التقليد. أما الإبداع فإنه سيظل مقصوراً على أبناء الحضارات الغربية. إن هذا الرأي رأي غريب، لا يمكن فهمه إلا إذا افترضنا أن توينبي كان يؤمن بالنظريات العنصرية رغم رفضه الظاهر لها.

إن قابليات التعلم والتفكير والإبداع قابليات مشتركة بين البشر ولا يمكن حصرها في فئة معينة منهم... ثم ما الذي يمنع العربي أو الياباني أو الروسي أن يبدع كما يبدع الإنسان الانكليزي أو الفرنسي أو الأمريكي إذا حصل على نفس المؤهلات الثقافية والتسهيلات العلمية؟ وأخيراً لماذا يتجاهل توينبي ما تحقق من منجزات حضارية في كل من اليابان والهند وروسيا والصين؟ هل يعتبر أن ما تحقق في هذه البلدان من تقدم حضاري هو مجرد تقليد للمعطيات الحضارية للمجتمع الغربي ومجرد تشويه لمنجزاته.

إن ما تقدم يشير إلى عمق التناقضات والثغرات التي ينطوي عليها تفسير توينبي للحضارات وربما كان ذلك راجعاً إلى تبنيه فكرة الشخصية العضوية للحضارة والتزامه بفكرة الفصل بين الحضارات، إضافة إلى التزامه العميق ببعض القناعات الدينية والسياسية التي حاول جاهداً إقحامها في ميدان دراساته التاريخية.



الثقافة العربية والعولمة(*)

(دراسة في تحديات القرن الواحد والعشرين)

تمهيد:

لا يتفق الباحثون المعاصرون في دراساتهم للظاهرة الثقافية على معنى الثقافة وطبيعتها وهم بصورة عامة ما بين باحث يميل للتوسع في فهم هذه الظاهرة فيربط بينها وبين الحضارة بحيث تشمل كافة المعطيات الفكرية والمادية لمجتمع من المجتمعات أو أمة من الأمم، وما بين باحث يفضل دراسة الثقافة بمفهومها الضيق فيقصر معناها على الجانب الفكري من حياة المجتمعات فيعني بدراسة اللغة والأدب والفن والدين ونظم المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وما يتصل بها من قيم ومثل لأن هذه الجوانب هي التي تعبر عن هوية المجتمع وخصوصيته، أما الجوانب المادية كالصناعة والزراعة وشتى أنواع الحرف وما يتصل بها من تقنيات وعلوم فهي ذات طابع حضاري عام يسهل تراكمها عبر السنين وتنتقل من مجتمع إلى آخر بسهولة ويسر.

وعلى الرغم من أن كل وجهة نظر لها مبرراتها العلمية والمنطقية فإنه لا بدّ للباحث من أن يتبنى أحد هذين الاتجاهين قبل إن يمضي في دراسته للظاهرة الثقافية بأبعادها المختلفة. ويبدو للباحث أن الاتجاه الواسع الذي يدرس الثقافة ببعديها المادي والفكري هو الأقرب للصواب لأن من الصعب الفصل في حياة المجتمعات بين الأبعاد المادية والأبعاد المعنوية، إذ هما بمثابة الوجهين للعملة الواحدة، وهما يتبادلان التأثر والتأثير دائماً فالحياة الثقافية تتأثر وتؤثر في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع(1).

(*) قدمت هذه الدراسة في مؤتمر العراق وتحديات القرن الحادي والعشرين الذي عقده المجمع العلمي العراقي في الفترة من 13 - 2000/11/16م، يراجع كتاب العراق وتحديات القرن الواحد والعشرين، بغداد، منشورات المجمع العلمي، 2001، ج1، ص236 - 258.

(1) مؤنس، د. حسين، الحضارة، الكويت 1978، ص368 - 386؛ الملاح، د. هاشم، دراسات في فلسفة التاريخ، الموصل 1988، ص171 - 173.

أما فيما يتصل بطبيعة الثقافة أو الحضارة ونحن هنا نأخذ بالمعنى الواسع ونتحدث عنهما بصفتهما تعبيرا عن ظاهرة واحدة، فقد اختلف الباحثون وهم يدرسون طبيعة الثقافة، فتمسك بعض الباحثين بالمنظور العضوي للثقافة فنظروا إليها بصفتها كائناً عضوياً حياً يولد وينمو ويشيخ ويموت شأنه في ذلك شأن النبات والحيوان والإنسان، ومن ثم فقد تحدثوا عن ولادة الثقافة أو الحضارة وطفولتها وشبابها وشيخوختها وموتها. ونجد هذه النظرة على أوضح ما تكون لدى اشبنكلر وبصورة أقل وضوحا لدى توينبي، كما نلمح بعض أبعاد هذا المنظور لدى ابن خلدون. أما غالبية الباحثين في ميدان الثقافة والحضارة، وكاتب هذه السطور يتفق معهم، فهم يرفضون هذا المنظور لأن هنالك اختلافاً واضحاً بين المجتمعات (بصفتها تركيباً يتألف من أفراد كثيرين وأجيال يخلف بعضهم بعضا)، وبين الكائنات العضوية الحية (التي تخضع في حياتها لقوانين علم الأحياء).. لذا فإنهم يرفضون تطبيق هذه القوانين على المجتمعات وما تبدعه من معطيات ثقافية وحضارية عبر حقب وأزمان طويلة. ويرون أن المجتمعات تخضع لسنن وقوانين (اجتماعية) مختلفة.. ومن ثم فهم يرفضون تصور أن الثقافة والحضارة يمكن أن تولد وتنمو وتشيخ وتموت على نحو ما يحصل للإنسان الفرد مثلاً... وإنما هم يرون أن الحضارة والثقافة تنشأ ببطء نتيجة تفاعل وإبداع أفراد المجتمع في ظل ظروف مؤاتية، وإن عناصرها ومكوناتها من الممكن أن تنتقل من مجتمع إلى آخر ومن جيل إلى جيل آخر على نحو شامل أو جزئي عن طريق الاحتكاك والتفاعل أو ما ندعوه الآن بالصراع والحوار بين الحضارات.. وهكذا فإن العلاقة بين الحضارات في العالم هي علاقة تأثر وتأثير... أخذ وعطاء.. ويتم ذلك في غالب الأحيان على نحو معقد وبطيء بحيث لا يستطيع الكشف عن أبعاده إلا المتخصصون[1].

إن من الصعب بالنسبة للعلماء المتخصصين في دراسة تاريخ الحضارات أن يعثروا على ثقافة أو حضارة نقية لم تتأثر بغيرها من الحضارات الأخرى وكذلك الأمر بالنسبة للشعوب والأمم التي صنعت هذه الحضارات.

إن ما تقدم لا يمنع من تأكيد أن حضارة كل أمة تتميز بمعطيات ثقافية خاصة بها

---

(1) الملاح، د. هاشم، الصراع بين الحضارات ومستقبل الأمة، مجلة آفاق عربية، بغداد، عدد 9 سنة 1993، ص15 - 21.

كاللغة والأدب والفن فضلاً عن عدد من القيم والمثل الاجتماعية... ولكن ذلك لا يعني العزلة والانغلاق على النفس والبعد عن الآخرين[1].

وثمة مسألة ذات صلة بطبيعة الثقافة والحضارة وهي أيضاً موضع اختلاف بين الباحثين إذ إن هناك من يرى أن الثقافة والحضارة تمثلان (جوهرا ثابتا) لا يتغير بتغير الزمان والمكان فالحضارة العربية الإسلامية مثلا هي نفسها بذات الطبيعة والمقومات سواء أكان ذلك في القرن الأول أو القرن الخامس عشر من الهجرة.. وهي كذلك في الحجاز أو العراق أو المغرب العربي.. ويؤدي هذا الرأي إلى القول بثبات (الهوية) الثقافية لأبناء الحضارة العربية الإسلامية دون تأثر بمؤثرات العصر أو الإقليم. والحقيقة أن هذا الرأي يتعارض مع قانون التطور وتأثر المجتمعات والحضارات بالبيئة الطبيعية والاجتماعية فضلا عن التأثر بالمجتمعات والحضارات الأخرى.. إن الثبات المطلق يتعارض مع قوانين الحياة وهو دليل على الجمود والتحجر.. لذا فإن المجتمعات والحضارات الحية تتسم بدوام التطور والتغير وتحفل معطياتها بالتنوع مع المحافظة على السمات الأساسية للهوية[2].

في ضوء ما تقدم، فإننا نرى أن الثقافة العربية هي نتاج الاستجابات الناجحة لتحديات البيئة الجغرافية والاجتماعية للأمة العربية وقد تميزت هذه الثقافة بسمات أساسية أعطت للأمة العربية هويتها الحضارية الخاصة.. ولكن هذه الهوية شأنها شأن الثقافة العربية لم تكن جوهرا ثابتا على مر العصور، بل إنها خضعت لسنة التطور، والتأثر والتأثير فاختلفت في الحقبة الإسلامية من حيث مضامينها وبعض سماتها عن حقبة ما قبل الإسلام.. كما اختلفت هذه الثقافة والهوية في الحقبة الإسلامية (الوسيطة) مثلا عن الحقبة الحديثة... وهكذا. ومن أجل الانتقال من العموميات في فهمنا للثقافة والحضارة العربية إلى التفصيل فإننا سنعرض في الصفحات الآتية تعريفاً موجزاً لها وللمقومات التي تقوم عليها وأهم التحديات التي واجهتها عبر تطورها الطويل حتى

---

(1) غارودي، روجيه، حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، 1982، ص8 - 9، كلكهوفن وكيلي، الأنثربولوجيا وأزمة العالم الحديث، ترجمة عبد الملك الناشف، بيروت، 1967، ص152، البيطار، د. نديم، حدود الهوية القومية، بيروت، 1982، ص10 - 17.

(2) الملاح، د. هاشم، الهوية العربية قبل الإسلام وعصر الرسالة، في كتاب الهوية العربية عبر حقب التاريخ، بغداد (المجمع العلمي)، 1997، ص30 - 31.

نصل إلى العصر الحديث لنقف وقفة متأنية أمام التحديات التي تمثلها العولمة وبخاصة في مجال الثقافة.

الثقافة العربية ومقوماتها

إن الثقافة العربية هي حصيلة الاستجابات الناجحة التي فرضتها تحديات البيئة الطبيعية والاجتماعية على الأقوام العربية منذ فجر التاريخ وحتى الوقت الحاضر. وقد تمثلت هذه الثقافة في مجالات متنوعة، منها ما يتصل بوسائل العيش كالرعي والزراعة والصناعة، وما يتصل بها من علوم وتقنيات، ومنها ما يتعلق بالتواصل الفكري كاللغة والكتابة والأدب، والفن، والدين، ومنها ما يتصل بالقيم والمثل الأخلاقية العليا.

ولم تكن هذه الثقافة من حيث تطورها بمستوى واحد في كل حقب التاريخ وإنما تأثر مستواها بقانون النمو والتطور فكانت في مراحلها المبكرة بسيطة بما يتواءم وبساطة المجتمع الذي أبدعها. ثم ما زالت تنمو وتتوسع حتى وصلت إلى مرحلة التكامل والوحدة عند ظهور الإسلام.

وكان من أبرز مقومات هذه الثقافة في الحقبة الإسلامية، اللغة العربية الموحدة، والشعور بوحدة الانتماء بسبب وحدة التاريخ والذكريات ووحدة النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية في إطار دولة الإسلام، فضلا عن القيم والمثل الأخلاقية الموحدة المستمدة من فضائل العرب القديمة ومبادئ الدين الإسلامي الحنيف[1].

ويلاحظ أن الثقافة العربية قد نمت وتطورت بفعل عوامل داخلية كالعوامل الجغرافية والمناخية وغيرها، وأخرى خارجية كالاحتكاك بالأقوام والحضارات المجاورة في أوقات السلم والحرب.

وهكذا فإن الثقافة العربية قد نمت وتطورت بتأثير عوامل الحوار الداخلي (مع الذات والبيئة) والحوار مع الآخرين عن طريق ما يعرف في الوقت الحاضر (بحوار الحضارات).

الثقافة العربية والتحديات الأجنبية:

إن امتداد الثقافة العربية في ظل دولة الإسلام على مساحة واسعة من الأرض، كانت تعيش في إطار حضارات غريبة عن الحضارة العربية الإسلامية كالحضارة

(1) الملاح، الهوية العربية قبل الإسلام، ص31 - 47.

الهيلينية (ذات الأصول اليونانية الرومانية) والحضارة الفارسية والحضارة الهندية، قد فرض على المجتمع العربي الإسلامي والثقافة العربية الإسلامية تحديات كثيرة، وقد تنوعت هذه التحديات بحسب الحقب التاريخية التي مر بها هذا المجتمع والظروف التي أحاطت به وبخاصة على مستوى علاقاته الخارجية مع المجتمعات الأخرى:

1- فبعد انتصار الدولة الإسلامية على الإمبراطورية الساسانية وتحويل ديارها إلى إقليم من أقاليم دار الإسلام انتهى التهديد الذي كانت تمثله هذه الإمبراطورية بالنسبة للمجتمع العربي الإسلامي وبات التحدي الذي تمثله أقاليمها السابقة ذا طبيعة ثقافية وحضارية. وقد واجهت الثقافة العربية الإسلامية هذا التحدي بانفتاحها على الأقوام غير العربية من خلال الدعوة إلى العدل والمساواة والتبشير بقيم الإسلام ذات الطبيعة الإنسانية. وقد استجاب معظم رعايا الإمبراطورية الساسانية لمبادئ الدين الجديد ودخلوا في الإسلام، وحملوا ثقافته وتكلموا بلغته مما أفسح الطريق أمامهم للمساهمة في فعاليات المجتمع العربي الإسلامي على كافة المستويات[1].

2- غير أن بعض أفراد المجتمع الفارسي قد حافظوا على ولائهم للقيم الثقافية القديمة (ذات الأصول الزرادشتية)، وسعوا لحرف مسار المجتمع عن الاتجاه العربي الإسلامي والعودة به إلى مساره القديم. وقد أطلق المؤرخون على أصحاب هذا الاتجاه وصف (الشعوبية) وكان كثير منهم من الكتاب الذين وظفوا قدراتهم الثقافية في الطعن بالعرب والتشكيك بهويتهم ومقوماتهم الثقافية القائمة على الترابط بين العروبة والإسلام[2].

لقد تصدى عدد من الكتاب والمفكرين المخلصين لقيم العروبة والإسلام لهؤلاء الشعوبية وفندوا دعاواهم على كافة الأصعدة وساهموا من خلال ردودهم وحوارهم في إبراز معالم الهوية الثقافية العربية المستندة إلى (اللغة والثقافة والسجايا) أكثر من استنادها إلى وحدة الأصل والنسب.

---

(1) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، مصر، 1968، ج7، ص 55؛ ابن عساكر، التهذيب، دمشق، ج2، ص 189. وللمزيد من التفصيل يراجع الملاح، د. هاشم، العلاقة بين العروبة والإسلام، مجلة آداب الرافدين، الموصل، 1982، العدد14، ص31 - 32.

(2) للمزيد من التفصيل يراجع، الدوري، د. عبد العزيز، الجذور التاريخية للشعوبية، بيروت، 1980.

وربما كان الجاحظ أفضل من عبر عن هذا المعنى، فقد ذكر أن العرب من بني قحطان وعدنان - وهم أصل العرب - لا يلتقون في نسب واحد يجمعهم، وإنما الذي جمعهم ووحدهم هو العيش المشترك في بيئة واحدة وتكلمهم لغة واحدة، واتصافهم بصفات وشمائل واحدة (فاستووا في التربة وفي اللغة والشمائل.. - حتى قامت عندهم مقام الولادة والأرحام العامة)[1].

إن ما تقدم، يشير إلى أن التحدي الشعوبي في العصر العباسي قد استثار استجابات ناجحة لدى الثقافة العربية الإسلامية فأقبل الكتاب على التأليف في شتى نواحي الفكر العربي الإسلامي دفاعا عن الإسلام والعروبة مما أدى إلى زوال التيار الشعوبي وتلاشيه في الوقت الذي واصلت فيه الثقافة العربية نموها وتطورها.

3- لقد أشار الإسلام إلى أهمية العلم ودعا المسلمين إلى التعلم وطلب العلم، لذا فقد اهتم المسلمون بالعلم والثقافة وسعوا إلى طلبها من البلاد القريبة والبعيدة، من بلاد الأعداء والأصدقاء.. وهكذا فقد اتسمت سياسة الدولة العربية الإسلامية منذ البداية بموقفها الإيجابي من العلم والعلماء، فأبقت على مراكز العلوم التي كانت قائمة في البلاد المحررة في بلاد فارس والعراق والشام وغيرها على الرغم من أن معظم القائمين على هذه المراكز لم يكونوا من المسلمين.. كما أن العلوم والمعارف التي كانت تدرس فيها لم تكن بينها وبين العربية والإسلام صلة فكان معظمها علوماً ذات أصول يونانية كالطب والفلك والرياضيات والفلسفة وغيرها.. كما أنها كانت مكتوبة باللغة اليونانية أو السريانية، لقد وجد الخلفاء المسلمون أن أهم تحد يواجههم في هذا المجال هو نقل هذه العلوم إلى اللغة العربية للاستفادة منها والإضافة إليها.. وهكذا بدأت حركة الترجمة (لعلوم الأوائل) مما مهد السبيل لاشتغال العرب في مجال العلوم العقلية والانتقال بها إلى آفاق جديدة. فساهمت إلى جانب العلوم النقلية (أي العلوم الدينية الإسلامية والعربية) في نمو وتطور الثقافة والحضارة العربية الإسلامية[2].

4- واصلت الثقافة العربية الإسلامية وجودها ونموها طوال الحكم

---

(1) الجاحظ، رسائل الجاحظ، القاهرة، 1914، ج1، ص11.

(2) العلي، د. صالح أحمد، العرب والعلوم الأجنبية في العهود الإسلامية الأولى في كتاب: إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب، بيروت، 1997، ص9 - 32.

العربي الإسلامي لدار الإسلام، وإن كانت قد أخذت تميل إلى الجمود والتقليد في أواخر هذه الحقبة، وربما زاد من ضعفها انتقال قيادة دار الإسلام إلى أيد غير عربية وبخاصة في العهد العثماني حيث جعلت من اللغة التركية لغة رسمية مما أضعف الاهتمام بلغة القرآن وما يتصل بها من دراسات[1].

5- وكان مما زاد موقف الثقافة والحضارة العربية صعوبة أن الحضارة المنافسة، وهي الحضارة الغربية، كانت قد غادرت حقبة العصور الوسطى التي اتسمت بروح الجمود والتقليد ودخلت حقبة ثورية وبخاصة في مجال التعامل مع العلم والمعرفة مما أهلها لقيادة المجتمعات الغربية باتجاه التصنيع وتحديث البنى التحتية في مجالات النقل والصناعة والحرب وغيرها.

6- ويلاحظ أن أول صدام بين الحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلامية في هذه الحقبة لم يقع في مجال الفكر والعقيدة وإنما وقع في مجال القوة والاقتصاد. فقد توصل البرتغاليون وكانوا طليعة الغرب في المواجهة إلى أن (تدمير القوة العربية سيتبع تدمير قاعدتها الاقتصادية)[2]. وقد ساعدهم على تحقيق هذا الهدف أنهم كانوا قد اخترعوا (السفينة العابرة للمحيطات، وبإمكان مثل هذه السفينة الإبحار عبر المحيط الأطلسي، وبإمكانهم أيضاً حمل نحو مائة قطعة مدفعية وإطلاق نيرانها)[3]. وهكذا فقد (دخلت في عام 1498م خمس سفن برتغالية كثيفة التسلح بإمرة الأدميرال فاسكودي غاما بحر العرب وبدأت حكما من الرعب والإرهاب للتجار العرب والمسلمين. لقد أنهك الأسطول البرتغالي الملاحة العربية، كما كلفت هذه القرصنة التجارة العربية غالياً، ولكن البرتغال لم تكن قادرة على تفكيك نظام التجارة العربي الدولي على الرغم من تفوق الأسطول البرتغالي وقوة نيرانه الهائلة. لقد تم تدمير نظام التجارة العربي فيما بعد على أيدي الهولنديين والفرنسيين والبريطانيين، هذه الدول حلت محل البرتغاليين في أوائل القرن السابع عشر. وحملت هذه القوى الأطلسية الجديدة معها موارد مالية

(1) جدعان، د. فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، 1981، ص95 - 99.

(2) زحلان، أنطوان، العولمة والتطور الثقافي، في كتاب: العرب والعولمة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص80.

(3) المرجع نفسه، ص80.

وبحرية هائلة إلى جانب اختراع جديد: شركات شرق الهند. وبحلول عام 1635م لم يعد للعرب حصة في التجارة الدولية)[1].

7- إن مما يدعو للاستغراب حقا أن يقف العرب وتقف الدولة العثمانية التي كانت تحكمهم موقفا سلبياً تجاه هذا الموقف العدواني الخطير وأن يستسلموا لنتائجه دون التفكير بمراجعة أوضاعهم العلمية والعسكرية والاقتصادية كي يتمكنوا من الدفاع عن أنفسهم والرد على تحدي الأعداء.. وهكذا فقد أدى التطور العلمي والتكنولوجي في الغرب وعجز العرب عن تحقيق التكيف الضروري لمواجهته إلى تفكك الوحدة والأساس الاقتصادي لمواجهته، وبذلك (خسر العرب تدريجياً بين عامي 1635 و1945 حريتهم نتيجة لفقدهم سيطرتهم على اقتصادهم القومي)[2].

8- وفي عام 1798م قام نابليون بونابرت بغزو مصر وتمكن من احتلالها بسهولة ويسر بسبب تفوق فرنسا العلمي والتكنولوجي على مصر والدولة العثمانية. وعلى الرغم من مغادرة نابليون لمصر بعد مدة قصيرة (سنة 1805م) بسبب الضغط البريطاني على فرنسا وتنافسها معها على المستعمرات، فإن هذه الغزوة قد ولدت هذه المرة ردة فعل قوية واستجابة ناجحة لمواجهة الموقف تمثلت في حركة التجديد والإصلاح التي قام بها والي مصر محمد علي باشا. لقد سعى هذا الوالي إلى الاستفادة من التجربة الأوروبية في مجال التسلح وتنظيم الجيش كما سعى إلى تحديث بعض مؤسسات الدولة والمجتمع مع المحافظة على الأسس العربية الإسلامية.. إلا أن هذه التجربة أجهضت بسبب اصطدام محمد علي مع الدولة العثمانية وتدخل الدول الأوروبية لوضع حد لهذه التجربة[3]. ويبدو أن الدول الغربية كانت قد حسمت موقفها وقررت بسط سيطرتها على العالم ومنه البلدان العربية وتصفية وجود الدولة العثمانية التي أطلقوا عليها (الرجل المريض) لذا فإنهم لم يفسحوا المجال أمام شعوب العالم من أجل محاولة النهوض والتجدد لأن ذلك يتعارض مع مطامحها في استعمار الشعوب

---

(1) المرجع نفسه، ص80.

(2) المرجع نفسه، ص81.

(3) جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص103 - 116، راجع أيضاً: حوراني، البرت، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، بيروت، 1977، ص72 - 75.

واستغلالها[1]. وقد اتسمت العلاقات الحضارية بين الغرب والعالم في هذه الحقبة بأنها تقوم على (التأثير ذي الاتجاه الواحد من الغرب على كل الحضارات)[2]، لأن الغرب لم يكن يؤمن بفكرة (حوار الحضارات)، وكان يبرر استعماره وسيطرته على أبناء الحضارات الأخرى بدعوى (عبء الرجل الأبيض)[3] من أجل نشر حضارته العالمية بين شعوب العالم جمعاء.

9- لقد سعى كثير من رجال الإصلاح في الدولة العثمانية ومصر وغيرها من أقاليم الوطن العربي منذ القرن التاسع عشر من أجل تحديث الحضارة العربية الإسلامية والانفتاح على الغرب من خلال "القيام بتوفيق جديد بين الإسلام والتحديث، وكانت الحاجة هي: (تساوق الإسلام مع العلم الحديث ومع أفضل ما في الفكر الغربي). وتقديم عقلانية إسلامية لقبول الأفكار والمؤسسات الحديثة سواء كانت علمية أو تكنولوجية أو دستورية سياسية وحكومة نيابية"[4].. لقد استمرت هذا الأفكار تفعل فعلها حتى سقوط الدولة العثمانية وقيام تركيا الحديثة في سنة 1920 حينما قاد مصطفى كمال الجمهورية التركية باتجاه (التغريب الكامل) والتخلي عن الحضارة الإسلامية باعتبارها الصيغة الأكثر ملائمة من وجهة نظره لتحقيق التحديث واللحاق بالحضارة الغربية. أما الدول العربية فقد استمرت بمتابعة طريقها باتجاه التحديث مع تأييد الوفاء للقيم الأصلية في الحضارة الإسلامية مع اختلاف تجارب الأقطار العربية في هذا المجال ومن دون أن تسفر هذه التجارب عن تقديم نظرية عربية أو إسلامية للنهوض الحضاري.

لقد شهدت الساحة العربية والإسلامية في الربع الأخير من القرن العشرين ظهور تيار أصولي (إسلامي) يرفض التغريب بشدة وكذلك بعض صيغ التحديث.. ولكن لم يقدم نظرية مقنعة أو قابلة للتطبيق في مجال رسم السياسات العملية.. لذا فقد اتجه نحو العنف والصدام مما يهدد وجوده بالزوال إن لم يعمل على مراجعة نفسه

(1) هنتنغتون، صامويل، صدام الحضارات... إعادة صنع النظام العالمي ترجمة طلعت الشايب، دون مكان، 1998، ص83 - 86.

(2) المرجع نفسه، ص83.

(3) المرجع نفسه، ص109.

(4) المرجع نفسه، ص123.

من جديد[1].

في إطار هذه الأجواء الحضارية والثقافية التي تطبع الساحة العربية والإسلامية (دار الإسلام سابقا) ظهرت (العولمة) وما يتصل بها من سياسات اقتصادية وثقافية فما هي الاستجابة التي سيقدمها المجتمع العربي الإسلامي لمواجهة هذا التحدي؟.. هذا ما ستحاول الصفحات الآتية من هذه الدراسة الإجابة عنه.

مفهوم العولمة وأبعادها الثقافية

من المعروف أن (العولمة) مصطلح أجنبي معرب عن الكلمة الانكليزية **Globalization** وهو يعني بصورة عامة (زيادة درجة الارتباط المتبادل بين المجتمعات الإنسانية من خلال عمليات انتقال السلع ورؤوس الأموال وتقنيات الإنتاج والأشخاص والمعلومات)[2].

إن العولمة على وفق هذا المفهوم ليست مجرد توجه اقتصادي يقوم على حرية حركة رؤوس الأموال، وأدوات الإنتاج، والأيدي العاملة، بل هي طريقة حياة، ونظام متكامل، يقوم على أساس الفلسفة الرأسمالية التي أخذت في الظهور والتطور منذ نحو خمسة قرون في أوروبا، وبلغت ذروة نموها وتطورها في ظل زعامة الولايات المتحدة الأمريكية في الوقت الحاضر[3].

لقد أشار أحد الباحثين إلى أن ظاهرة العولمة التي نشهدها الآن (هي بداية عولمة الإنتاج والرأسمال الإنتاجي وقوى الإنتاج الرأسمالية، وبالتالي علاقات الإنتاج الرأسمالية أيضاً، ونشرها في كل مكان مناسب وملائم خارج مجتمعات المركز الأصلي. ودولة العولمة بهذا المعنى هي رسملة العالم على مستوى العمق بعد أن كانت رسملته على مستوى سطح النمط ومظاهره)[4].

وقد ساعدت التطورات التكنولوجية في مجال هندسة المواصلات والاتصالات والمعلوماتية على خدمة أهداف العولمة، فغدا العالم بفضلها (قرية كونية)، ليس في

---

(1) المرجع نفسه، ص120 - 121.

(2) الدجاني، أحمد صدقي، تعليق على بحث في مفهوم العولمة للسيد ياسين في كتاب العرب والعولمة، ص62، انظر كذلك تعقيب عمرو محيي الدين، ص35.

(3) السيد ياسين، في مفهوم العولمة، في كتاب العرب والعولمة، ص29 - 32.

(4) المرجع نفسه، ص28.

وسع مجتمع من المجتمعات، ولا دولة من الدول، أن تعزل نفسها عن بقية أجزاء العالم[1].

وتحاول الدول الغربية، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية أن تستثمر تقدمها العلمي والتكنولوجي في المجالات الآنفة الذكر وغيرها من أجل بسط سلطانها على العالم باسم (العولمة)، وهي في مجملها تعبير عن طريقة الحياة الغربية الرأسمالية أو الحضارة الغربية بكل ما تتضمنه من علوم وأفكار ونظم اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية.

والحقيقة، أن الدول الغربية لا تخفي هذا الهدف الذي سعت لتحقيقه منذ ظهور الرأسمالية وحتى الوقت الحاضر.. فقد كانت الدول الغربية الاستعمارية تعمل على (تغريب) العالم وحضاراته من خلال حديثها عن (عبء الرجل الأبيض) الذي ألقته الإرادة الإلهية على عاتقه من أجل تحضير الشعوب المتخلفة بحسب زعمها. والآن، تسعى الولايات المتحدة الأمريكية نحو (أمركة) العالم عن طريق العولمة بكل ما تحمله من دعوات وشعارات براقة.

لقد أطلق عالم الاجتماع الأمريكي (فيكتور بالدريدج) على هذه السياسة مصطلح (الامبريالية الحضارية) فقال: (إن كل حضارة لها قيمها الخاصة، وهي تساند هذه القيم حين تهاجم قيم المجتمعات الأخرى، إن هذا الهجوم قد يصل إلى أقصى مداه فيتحول إلى (امبريالية حضارية) أي محاولة من مجتمع ما لفرض قيمه على مجتمع آخر..)[2].

وقد وصف صمويل هنتجتون هذه السياسة في كتابه (صدام الحضارات) بقوله: (يمثل التنوع أو الاختلاف الحضاري تحدياً للاعتقاد الغربي والأمريكي بخاصة في عالمية الثقافة الغربية. هذا الاعتقاد يتم التعبير عنه على نحو وصفي وعلى نحو معياري في نفس الوقت. وصفيا، يرى أن كل المجتمعات تريد أن تتبنى القيم والمؤسسات والممارسات الغربية، وإذا ظهر أنه لا توجد لديها هذه الرغبة، وأنهم يريدون أن يكونوا ملتزمين بثقافتهم التقليدية فلا بد أن يكونوا ضحايا (وعي زائف) يشبه ذلك الذي

---

(1) سالم، بول، الولايات المتحدة والعولمة، في كتاب: العرب والعولمة، ص224، ينظر أيضاً الأطرش، محمد، العرب والعولمة: ما العمل؟ المرجع نفسه، ص411 - 417.

(2) سيف الدولة، د. عصمت، عن العروبة والإسلام: القاهرة، 1986، ص335.

أوجده الماركسيون بين البروليتاريا التي كانت تؤيد الرأسمالية، معيارياً، فإن المعتقدات الغربية العالمية تفترض أن شعوب العالم بأسره لا بدّ لها أن تعتنق القيم والمؤسسات والثقافة الغربية، لأنها تجسد أرقى فكر، ولأنها أكثرها استنارة وليبرالية وعقلانية وحداثة وتحضرا)[1].

لقد وصف هنتغتون هذا الاعتقاد بعالمية الحضارة الغربية أو (امبرياليتها) بأنه اعتقاد يعاني (من ثلاث مشكلات: فهو اعتقاد زائف، ولا أخلاقي، وخطر على العالم لأنه قد يؤدي إلى حرب بين دول المركز في حضارات مختلفة، وهو خطر على الغرب لأنه قد يؤدي إلى هزيمته)[2].

وهنا، قد يكون من المناسب أن نقف لنتساءل عن طبيعة الثقافة الأمريكية التي تسعى (العولمة) لنشرها في العالم لنستطيع أن نحدد كعرب موقفنا منها في ضوء الأسس التي تقوم عليها ثقافتنا العربية الإسلامية.

الثقافة الأمريكية والعولمة:

إن الثقافة الأمريكية بمعناها العلمي الدقيق هي آخر ما حققته الثقافة والحضارة الغربية في مجال العلم والفكر وفي مجال بنى المجتمع والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والفلسفية والثقافية وغيرها.. ولكن عندما يدور الحديث عن الثقافة الأمريكية وصلتها بالعولمة فإنه لا يتجه إلى هذا المفهوم الشمولي للثقافة، وإنما يتجه إلى ما تسعى الدوائر المسيطرة في المجتمع الأمريكي إلى تصديره ونشره في العالم من عناصر هذه الثقافة عن طريق العولمة، لقد أشار أحد الباحثين إلى (أن الصادرات الثقافية الأمريكية لا تعكس إلا المستوى المتدني في الأنشطة الثقافية الأمريكية، فخلافا لأوروبا الغربية أدركت الولايات المتحدة باكرا أن الثقافة الرفيعة سوقها محدودة ففيما تنفق وزارات الثقافة العليا في أوروبا الأموال الباهظة لدعم أفضل الفنانين والموسيقيين والشعراء والروائيين والمخرجين السينمائيين، تركت الولايات المتحدة الأمر إلى هوليوود وإلى وكالات الإعلان في نيويورك لتقرر ما هي المنتوجات الثقافية الأكثر

---

(1) هنتنغتون، صدام الحضارات، ص501.

(2) المرجع نفسه، ص502 - 503.

قابلية للتسويق في العالم)[1]. وهكذا فقد سعت هذه المؤسسات إلى نشر (الثقافة الشعبية الأمريكية) في العالم عبر وسائل العولمة (فالموسيقى الأمريكية والتلفزيون والسينما.. أصبحت منتشرة في مختلف أنحاء العالم، كما أن النمط الأمريكي في اللباس والأطعمة السريعة وغيرها من السلع الاستهلاكية انتشرت على نطاق واسع، بالأخص بين الشباب إضافة إلى ذلك أخذت اللغة الانكليزية، وخصوصا اللهجة الأمريكية تصير لغة عالمية)[2].

وقد أوضح محمد عابد الجابري أن هذه الثقافة المعولمة تسعى (لاختراق الآخر وسلبه خصوصيته، وبالتالي نفيه من العالم) عبر (نشر وتكريس جملة أوهام، هي نفسها مكونات الثقافة الإعلامية الجماهيرية في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد حصرها باحث أمريكي في الأوهام الخمسة التالية: وهم الفردية، وهم الخيار الشخصي، وهم الحياد، وهم الطبيعة البشرية التي لا تتغير، وهم غياب الصراع الاجتماعي، وإذا نحن أردنا أن نوجز في عبارة واحدة مضمون هذه المسلمات الخمس، أمكن القول أن الثقافة الإعلامية الجماهيرية الأمريكية هذه تكرس ايديولوجيا (الفردية المستسلمة)، وهي ايديولوجيا تضرب في الصميم الهوية الثقافية بمستوياتها الثلاثة، الفردية، والجمعية والوطنية القومية)[3].

وقد أشار باحث آخر إلى أن من السمات الخاصة بهذه الثقافة أو الحضارة أنها (حضارة تفكيكية).. (فلكي يسيطر المنتج على المستهلكين ويحولهم جميعاً إلى دجاجة يسهل التهامها، من المفيد فعلا تفكيك الفرد من أسرته ومن أمته ومن بيئته، باسم الفردية مرة وباسم الحرية الشخصية مرة، وباسم التنوير وتحرير المرأة مرة، وهذا كله يصور لنا على أنه نتاج حضارة إنسانية عامة يلتزم الجميع بإتباعها لأنها تستجيب لنوازع طبيعية في الإنسان، ومن ثم فإن انتشارها حتمي لا بدّ من الخضوع له إن عاجلاً

(1) سالم، الولايات المتحدة والعولمة، المرجع السابق، ص221.

(2) المرجع نفسه، ص220.

(3) الجابري، محمد عابد، العرب والعولمة، العولمة والهوية الثقافية في كتاب: العرب والعولمة، ص 302.

أو آجلاً[1].

والحقيقة، أنه إذا صح القول بأن التقدم العلمي أمر حتمي أو تطوير الثقافة أمر يتسم بالحتمية لأن كليهما يعبر عن نزعة طبيعية لدى الإنسان للاستكشاف وحب الاستطلاع وتخفيف ما يتحمله من صور العناء من أجل إشباع احتياجاته، فإن ذلك لا يعني حتمية قبول بقية عناصر الحضارة الغربية أو الأمريكية وبخاصة تلك المتصلة بالذوق وطريقة التفكير والحياة مما ألمحنا إلى جوانب منه آنفاً وذلك لأن الحضارة هي تعبير عن ثقافة أمة معينة، ومن ثم فهي ليست حضارة جميع الأمم أو حضارة العالم.

إن ما تقدم يشير إلى أن محاولة حضارة معينة فرض نفسها على بقية حضارات العالم من خلال وسائل العولمة، أمر يجافي العدالة ويناقض حق كل أمة من الأمم في المحافظة على هويتها الحضارية وشخصيتها المتميزة. لذا فإننا سنعالج في المبحث الآتي علاقة العولمة بتنوع الثقافات في العالم.

العولمة والتنوع الثقافي في العالم

نصت المادة الثالثة عشرة من ميثاق الأمم المتحدة على ضرورة إنماء التعاون الدولي في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتعليمية، والإعانة على تحقيق حقوق الإنسان والحريات الإنسانية للناس كافة.

كما أكدت المادة الثالثة والسبعين منه على كفالة تقدم شعوب العالم في شؤون السياسة والاقتصاد والاجتماع والتعليم، ومعاملتها بإنصاف وحمايتها من ضروب الإساءة كل ذلك مع مراعاة الاحترام الواجب لثقافة هذه الشعوب.

وانسجاماً مع ما تقدم، فقد جاء في المادة الأولى من إعلان مبادئ التعاون الدولي الذي أصدره المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو) في دورته الرابعة عشرة في 4 / 11 / 1966 ما يأتي:

1- لكل ثقافة كرامة وقيمة يجب احترامها والمحافظة عليها.

---

(1) أمين، جلال، العولمة والدولة، في كتاب العرب والعولمة، ص169.

2- من حق كل شعب ومن واجبه أن ينمي ثقافته.

3- تشكل جميع الثقافات، بما فيها من تنوع خصيب، وبما بينها من تباين وتأثير متبادل، جزءاً من التراث الذي يشترك في ملكيته البشر جميعاً[1].

يتضح مما تقدم أن الحق في التنوع الثقافي قد أصبح (قاعدة من قواعد القانون الدولي، وذلك استناداً إلى ميثاق الأمم المتحدة والاتفاقيات التي تحكم علاقات التعاون الثقافي بين المجموعة الدولية. وفي كفالة هذا الحق من حقوق الإنسان تأكيد على الخصوصية الثقافية لكل شعب من شعوب العالم، وإبراز للهويات الوطنية ذات السمات الحضارية التي تشكل في مجموعها الهوية الإنسانية القائمة على أساس وحدة الجنس البشري)[2].

لقد أشار بعض الباحثين إلى أن قبول الغرب بفكرة التنوع الثقافي والنسبية الثقافية في التعامل مع الحضارات والشعوب قد جاء بعد الحرب العالمية الثانية نتيجة لضغط الدول الاشتراكية وبلدان العالم الثالث. أما بعد تراجع تأثير هذه الدول نتيجة تفكك الاتحاد السوفيتي وانفراد الولايات المتحدة الأمريكية في الهيمنة على الساحة الدولية، فإن الموقف قد أخذ في التغير وأخذت الولايات المتحدة تسعى لبسط سلطانها وثقافتها ومصالحها على العالم من خلال وسائل العولمة ومن خلال (الاستحواذ على منظومة الأمم المتحدة، وجعل هيئاتها ووكالاتها المتخصصة أدوات طيعة لتحقيق مآرب الغرب على حساب حضارات دول العالم الثالث ومصالحها)[3].

لقد وضع هذا الواقع العالم أمام مفارقة صعبة، (فكيف يتسنى المحافظة على الهوية الثقافية والحضارية في ظل العولمة الباسطة نفوذها اليوم على المجتمع الدولي؟.. بل كيف يمكن التوفيق بين مقتضيات السيادة الوطنية ومتطلبات العولمة؟..

---

(1) التويجري، د. عبد العزيز بن عثمان، الهوية والعولمة من منظور حق التنوع الثقافي، مجلة الإسلام اليوم، الرباط، العدد15، ص16 - 18.

(2) المرجع نفسه، ص17.

(3) محبوب، عصام عبد الغني، التأثير الغربي في الهيئات والوكالات المتخصصة للأمم المتحدة، في كتاب: إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب، بيروت، 1997، ص199.

إن اتجاهات العولمة تسير نحو التأثير السلبي على الهوية والسيادة معا. وأول ما يثير الانتباه عند التأمل في موقف الغرب من هويات الشعوب، هو جمعه بين موقفين متناقضين، فهو من جهة شديد الاعتزاز بهويته حريص عليها، وهو من جهة ثانية رافض للاعتراف بالهويات الوطنية لشعوب العالم)[1].

ومهما يكن من أمر، فإن العولمة تفرض على العرب تحديات جدية توجب عليهم دراسة مدى تأثيرها على ثقافتهم من جوانبها كافة وذلك من أجل تحديد السياسات والوسائل التي تساعد على حماية ثقافتهم ونموها وتطورها لأن في ذلك حماية لوجودهم كأمة، وضمان مستقبلهم.

الثقافة العربية في مواجهة سلبيات العولمة:

إن الثقافة العربية التي نحيا في إطارها قد تكونت عبر آلاف السنين بحقبتيها الرئيسيتين، حقبة ما قبل الإسلام وحقبة ما بعده، وهي شأنها شأن الحضارات والثقافات الرئيسة الأخرى لا يمكن أن تفنى أو تتلاشى بسبب تحد عارض أو أزمات بسيطة.. ويكفي أن نعلم أن الثقافة العربية تواجه تحدي الحضارة الغربية منذ أكثر من قرنين من الزمان وهي ما زالت حية وفاعلة بل إنها قد استطاعت أن تجدد بعض جوانبها في مجالات متعددة لا يتسع هذا البحث للحديث عنها[2]. وقد أكد (برودل) هذه الفكرة بقوله: ربما يكون من الحماقة أن نعتقد أن التحديث أو انتصار الحضارة بالمفهوم المفرد قد يؤدي إلى نهاية تعددية الثقافات التاريخية التي تجسدت في حضارات العالم الكبرى على مدى قرون[3]. لذا فإن تحدي العولمة الذي هو امتداد للتحدي الاستعماري الذي بدأ قبل حوالي خمسة قرون لا ينبغي أن يخيفنا أو يدفعنا للاستسلام والقنوط، بل ينبغي أن يكون حافزاً لنا من أجل وضع السياسات والوسائل التي تساعدنا على تطوير معطياتنا الثقافية والحضارية لتكون بمستوى التحدي

---

(1) التويجري، المرجع السابق، ص19.

(2) سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، ص453 - 456.

(3) هنتنغتون، صدام الحضارات، ص129.

والمواجهة.

وربما كان من المفيد أن نشير في هذا المجال إلى أن الثقافة الغربية بثوبها الأمريكي هي ثقافة تعاني من أزمات وشروخ داخلية عميقة وهي في الوقت الذي تسعى فيه لبسط هيمنتها وسلطانها على الثقافات الأخرى عن طريق العولمة، فإنها تواجه، من قبل قوى لا يستهان بها في داخل المجتمع الأمريكي، معارضة شديدة. وإن هذه المعارضة ترفض فكرة أن هناك هوية أمريكية واحدة. وقد شكا هنتنغتون بمرارة من هذا الواقع بقوله: (في أواخر القرن العشرين كانت كل مكونات الهوية الأمريكية تحت هجوم مركز ومتواصل من عدد قليل، وإن كان مؤثراً، من المثقفين وخبراء الشؤون العامة. وباسم التعددية الثقافية كانوا يهاجمون توحد الولايات المتحدة بالحضارة الغربية وينكرون وجود ثقافة أمريكية مشتركة ويتبنون تجمعات عرقية وجنسية وهويات ثقافية فرعية أخرى، ويستنكرون، كما جاء في أحد تقاريرهم (الانحياز المستمر للثقافة الأوروبية ومشتقاتها) في التربية (وسيادة المنظور الأوروبي الأمريكي الأحادي للثقافة)[1].

في ضوء ما تقدم فقد حذر هنتنغتون الأمريكيين من أن مصير الولآيات المتحدة سيكون نفس مصير الاتحاد السوفيتي إذا تخلوا عن (أيديولوجية ارتباط أمريكا بالحضارة الغربية واستمروا في الترويج لفكرة أن المجتمع الأمريكي مجتمع يقوم على أساس تنوع الثقافات)[2].

وفضلاً عما تقدم فقد نبه بعض الباحثين إلى أن الولايات المتحدة الأمريكية لا يمكن أن تستمر باحتلال مركز القطب الواحد في قيادة العالم لأنها (تعاني من مشاكل

---

(1) المرجع نفسه، ص493 - 494، انظر أيضاً، صلاح المختار: دور الاختراق الثقافي في خطة السيطرة الأمريكية على العالم، في كتاب: إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب، ص240 - 241. وكذلك كريم بقرادوني: في مناقشته لبحث العولمة والهوية الثقافية لمحمد عابد الجابري في كتاب العرب والعولمة، ص358 - 359. وكذلك مناقشته لبحث الولايات المتحدة والعولمة لبول سالم في المرجع نفسه، ص266 - 268.

(2) هنتنغتون، صدام الحضارات، ص495.

اقتصادية داخلية وعجزٍ في الميزانية وأزمة في النظام الصحي وانتشار المخدرات وارتفاع معدلات الجريمة) وغيرها، كما أن هناك عدة دول كبرى تتحرك لمنافسة الولايات المتحدة في تأكيد قوتها ونفوذها على مستوى العالم كدول الاتحاد الأوروبي والصين واليابان والهند، لذا فإن من المتوقع أن تكون سمة العصر الآتي هي التعددية وليس الأحادية[1].

وربما كان من المناسب أن نشير قبل إن نصل إلى نهاية هذا البحث إلى أنه في الوقت الذي يوجد فيه عدد كبير من الباحثين الذين يتخوفون من آثار العولمة ويرون أنها ستهدد وجود الحضارات (غير الغربية) ومنها حضارتنا العربية الإسلامية بالخطر، وربما الفناء من خلال عمليتي (التحديث والتغريب) فإن هنالك من يرى أن العالم يتجه تحت ضغط العولمة الزاحف إلى التمسك أكثر من أي وقت مضى بخصوصياته الثقافية وكياناته السياسية وتقاليده وأصوله.. وأن القرن الواحد والعشرين سيكون قرن الخصوصيات الثقافية والسياسية مهما توسعت العولمة الاقتصادية[2].

ويعزز هنتنغتون هذا التنبؤ بقوله: (إنه بارتفاع معدل التحديث ينخفض معدل التغريب، وتمر الثقافة المحلية بمرحلة إحياء. التحديث الزائد إذن يغير توازن القوى الحضاري بين الغرب والمجتمع غير الغربي، ويقوي الالتزام بالثقافة المحلية)[3].

إن هذا العرض الموجز لموقف الثقافة العربية تجاه الحضارة الغربية في إطار العولمة لا يستهدف تبرئة الذمة أو التقليل من أهمية أو خطورة التحدي القائم.. وإنما يستهدف التمهيد لتقديم بعض الأفكار والمقترحات التي قد تساعد على رسم سياسات إيجابية في مجال التعامل مع تحدي العولمة في المجال الثقافي، والتي يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

1- لما كان أساس تفوق الحضارة الغربية على الحضارات الأخرى هو

---

(1) بقرادوني، المرجع السابق، ص276.

(2) المرجع نفسه، ص358 - 359.

(3) هنتنغتون، صدام الحضارات، ص124.

التقدم الكبير الذي حققته في مجال العلم والتكنولوجيا.. فقد بات من الواجب على أبناء هذه الحضارات أن يعملوا بكل السبل على رسم السياسات التي تساعد على ردم الهوة العلمية والتكنولوجية التي تفصل بينهم وبين الحضارة الغربية.

2- من المعروف أن ثورة المعلوماتية واستخدام الحاسبات ووسائل الاتصالات الحديثة كالأقمار الصناعية والتلفزيون وشبكة المعلومات (الانترنيت) وغيرها قد ساعدت الولايات المتحدة والغرب على الدخول في عصر العولمة.. لذا كان من الضروري من أجل المحافظة على الثقافة العربية ونشرها أن نسعى من أجل استيعاب هذا النوع من التكنولوجيا واستخدامها بكفاية واقتدار.

3- إن المحافظة على الهوية والشخصية الحضارية للأمة تتطلب الحرص على مكونات هذه الهوية وحمايتها بكل الوسائل.. وهي تتكون من اللغة العربية وما يتصل بها من علوم وآداب وفنون.. ومن الإسلام وما يتفرع عنه من مبادئ وقيم وتعاليم في شتى مجالات الحياة.. كما يتصل بهذه الهوية المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والفنية التي أفرزتها الحضارة العربية الإسلامية.

4- غير أن المحافظة على الهوية الثقافية للأمة لا تعني الدعوة إلى الجمود والتحجر أو الانكفاء على الذات في مواجهة تحديات العولمة، إن المحافظة على الهوية تعني المحافظة على المقومات الرئيسية لها والسعي في الوقت نفسه للانفتاح على الآخر من أجل الاستفادة من تجاربه وخبراته في شتى المجالات للأخذ بما ينفع ويغني ثقافة الأمة وحضارتها.

5- إن تحقيق المطالب الآنفة الذكر يتطلب حشد طاقات الأمة على المستوى (القومي)، وربما (الإسلامي)، من أجل مواجهة تحدي الإمكانيات الكبيرة التي تملكها قوى العولمة.. لذا فإن من الضروري أن تؤسس مراكز واتحادات ومجامع عربية توضع تحت تصرفها إمكانيات وخبرات كافة الدول العربية من أجل إيجاد نظام عربي (للمعلوماتية) و(الاتصالات الفضائية) واستخدام الحاسبات والانترنيت من أجل خدمة الثقافة العربية.

6- إن نجاح العرب في استخدام وسائل العولمة في الاتصالات سيساعد الأمة العربية على توثيق صلاتها الثقافية بالعرب والمسلمين الذين يعيشون في المهجر، وهم يمثلون نسبة عالية من أبناء الأمة ذوي الإمكانيات والخبرات التي قد تساعد في ردم الفجوة العلمية والثقافية التي تفصل بيننا وبين المجتمعات الغربية إذا أحسن التعامل معها. كما أن حسن استخدام العرب لوسائل العولمة الثقافية قد يساعدنا كثيراً على التفاعل مع الحضارات الأخرى والتعريف بحقيقة الحضارة العربية الإسلامية بين أمم وشعوب العالم.

7- إن من الضروري أن يتمسك العرب المسلمون بفكرة التنوع الحضاري ونسبية الثقافات، وأن يسعوا لتطوير موقف الأمم المتحدة ومؤسساتها المختلفة في هذا المجال من أجل منع الولايات المتحدة من فرض هيمنتها الثقافية على العالم. وهنالك من المعطيات ما يشير إلى أن معظم دول العالم وشعوبه تتعاطف مع هذه الدعوة وتأيدها من أجل المحافظة على هويتها الخاصة وسيادتها السياسية، كما أن الساحة السياسية والثقافية في الغرب وأمريكا نفسها لا تخلو من أنصار أقوياء لهذه الدعوة.

8- في عالم تلاشت فيه الحدود والمسافات حتى غدا (قرية كونية) أصبح معيار النجاح فيه هو الأقوى والأفضل والأكثر ملائمة.. لذا فإن صمود الثقافة العربية وتطورها في مواجهة الثقافات الأخرى مرهون بقدرة أبناء الأمة العربية على تطوير معطياتها ومؤسساتها لتكون في مستوى العصر، فهل نحن مؤهلون وأهل لهذا التحدي؟ هذا ما ستجيب عنه الأجيال القادمة.

محتويات الكتاب

THE ISLAMIC CIVILIZATION
and the expectations of the future

by
Dr. Hāšim Yaḥyā al-Mallāḥ

